

لجنة الجامعيين للنشر العلم

الحركة الفكرية في مصر

في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول

تأليف

دكتور عبد اللطيف حمزة

المدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الأولى

الناشر

دار الفكر العربي

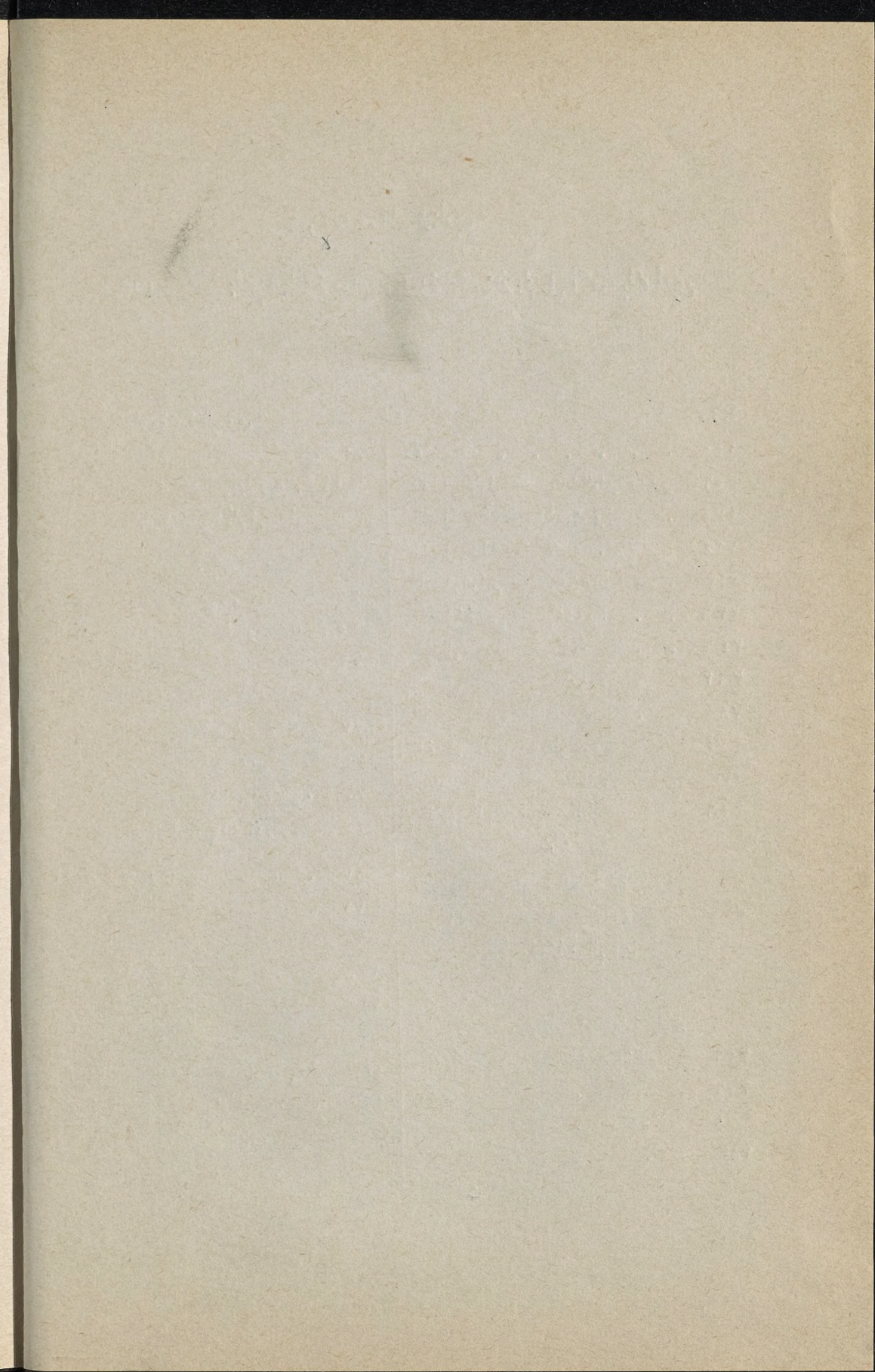
893.79
H189

26713F

فهرست الكتاب

تقديم الكتاب — بقلم مفضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل أحمد بك أمين

صفحة	مقدمة البحث	صفحة
١٤٩ تمهيد	١ الشخصية المصرية — تاريخها ومعالمها	
١٥٦ الفصل الأول — البعثات العلمية في مصر	الكتاب الأول	
١٧٥ الفصل الثاني — الحديث والتفسير .	مصر بين عهدين ٣٧	
١٩٤ الفصل الثالث — الفقه	تمهيد ٣٧	
٢١٣ الفصل الرابع — النحو والقراءات .	الفصل الأول — الأداة الحكومية . ٤٥	
٢٣٦ الفصل الخامس — اللغة	الفصل الثاني —	
٢٤٦ الفصل السادس — البلاغة	الفصل الثالث — الحيانان الاقتصادية	
٢٦٢ الفصل السابع — الأدب	والاجتماعية . ٥٧	
٢٨٨ الفصل الثامن — التاريخ	الفصل الرابع — المذهب الديني . ٧٠	
٣١٥ الفصل التاسع — الموسوعات	الفصل الخامس — الحياة الثقافية . ٧٨	
٣٣٣ الفصل العاشر — الفلسفة	الكتاب الثاني	
٣٤٦ الفصل الحادي عشر — القبط	الحركة الروحية ٨٧	
خاتمة	الفصل الأول — عقيدة الأشعري . ٧٧	
عودة الى الشخصية المصرية وأثرها في	الفصل الثاني — نظرة عامة في التصوف . ٩٥	
الحركتين الروحية والعلمية . ٣٥٩	الفصل الثالث — الخانقاه ١٠٤	
ملحقات البحث	الفصل الرابع — طبقات المتصوفة . ١١١	
بريد من العراق	الفصل الخامس — المتصوفة في مصر . ١٢٠	
رسالتان من سماحة الامام العلامة الشيخ	الفصل السادس — الفقهاء من الصوفية . ١٣٢	
محمد الحسين آل كاشف الغطاء . ٣٧٦	الفصل السابع — الدراويش . ١٤٠	
تمهيد ٣٧٦	الكتاب الثالث	
الرسالة الأولى ٣٧٩	الحركة العلمية ١٤٧	
الرسالة الثانية ٣٨٣		
فهرست الأعلام		



التقديم

بقلم مفضرة صاعب العزة الاستاذ الجليل احمد بك أمين

« تفضل أستاذي الجليل احمد بك أمين بكتابة هذا التقديم الكريم .
فيسرني أن أقدم لعزته خالص الشكر ، وعظيم الامتنان ، مقراً بفضلته ،
مقدراً لعلمه وخلقه ، معتزاً بصداقته ، حفظه الله ورعاه . »
(المؤلف)

من نحو عشرة أعوام أهدى إلى الدكتور عبداللطيف حمزة كتابه عن « ابن المقفع »
فقدمته يومئذ إلى القراء .

واليوم يهديني كتابه « الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي
الأول » . والفرق بين الكتابين يدل على أن السنوات العشر فعلت في نضج الدكتور
المؤلف ما يفعل الزمن بالبذرة الطيبة في التربة الطيبة . !

لقد واجه المؤلف في المرة الأولى شخصية معقدة ، لم يجلبها معاصروها ، ومضى عليها
أكثر من ألف عام ، فزادت مع الأيام تعقداً وعموضاً ، فعمد المؤلف إلى تجليتها يومئذ
بكل ما استطاع من قوة .

وفي هذه المرة يعرض نفسه لتاريخ الحياة العقلية والأدبية في عصرين خطيرين ؛ وهما
عصر بني أيوب وعصر المماليك في مصر . ثم هو يحاول أن يعالج الموضوع على أساس
علمي دقيق ؛ وهو أن لكل إقليم شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية ؛ وأن
هذه الشخصية تتجلى في نتاجها من علم وفن . وقد بدأ المؤلف من أجل ذلك يحدد
الشخصية المصرية : ما عناصرها وما مظاهرها ؟ وما ميزاتها ؟ ثم حاول أن يطبق
ما وصل إليه من تحديد الشخصية المصرية على النتاج العلمي والنتاج الأدبي والنتاج الروحي
لهذين العصرين .

موضوع — لاشك — خطير ودقيق . فإذا كان تحديد شخصية فرد واحد صعباً عسيراً ، فتحديد شخصية أمة بأسرها أصعب وأعسر ، وخاصة شخصية كشخصية مصر ؛ تعاقب عليها التاريخ بألوان شتى ، ونالها من المد والجزر ، وامتزاج غيرها بها ، وامتزاجها بغيرها مالا يحصى كثرة ؛ وتعاقب عليها من الأديان ، ومن الثقافات ، ومن النزعات السياسية ما يدق وصفه . وقد تفعل حادثة هادئة خفية في تكوين الشخصية مالا تفعله حادثة ظاهرة جليلة . ثم لما دخل الاسلام هذه الأقطار جعل من المملكة الإسلامية وحدة ؛ ولكنه — مع ذلك — لم يفتح القومية محوآ تاما . فكان هناك عصبيتان : عصبية قومية كعصبية مصر والشام والعراق ، وعصبية إسلامية عامة تشترك فيها جميع البلاد الإسلامية ، وتتميز عن غيرها ؛ كالأصطلاح المشهور في الفقه « دار الإسلام ودار الحرب » . وكانت تختلف قوة إحدى العصبيتين عن الأخرى بحسب ظروف الزمان والمكان ، وبحسب الأحداث ، وبحسب الأشخاص .

سقت هذا لأبين ما يلاقيه محدد الشخصية لأمة من الصعاب ، ومن الغموض ، ومن الحاجة إلى العمق ، ودقة النظر ، والشعور المرهف لإدراك الأحداث ، ومعرفة أثرها في هذه الشخصية التي يحددها .

وقد أدركت هذه الصعوبة عندما بدأت درس الأدب المصري في كلية الآداب ؛ وخاصة في عصوره الأولى ؛ أعني قبل انفصال مصر على يد الدولة الطولونية : فقلما رأيت أدبا مصرياً متميزاً ؛ وأعياني العثور على شخصية أدبية مصرية في هذا العهد مع طول البحث . وربما كان الأمر أسهل بعد استقلال مصر ؛ ولكن البحث عنه لا يخلو — أيضاً — من غموض وصعوبة ومشقة !

وسط هذه الصعوبات سار الدكتور عبد اللطيف سيرا وثيداً حميداً باذلاً أقصى الجهد ، موفقاً توفيقاً كبيراً تتجلى فيه أخلاق العلماء : من صبر على العناء ، وتذوق للذة البحث نسي معها مرارة الجد المتواصل ، إلى جرى وراء الحقيقة حيث كانت ، لا يستهويه الجديد

لجده، ولا ينفر من القديم لقدمه ، ثم بدأ بالشك ؛ يتبعه ما يوصل إليه البحث من يقين .
وهي أخلاق تطالعنا في كل فصل من فصول الكتاب ، فتعنى من شأنه ، وتزيد
من قيمته .

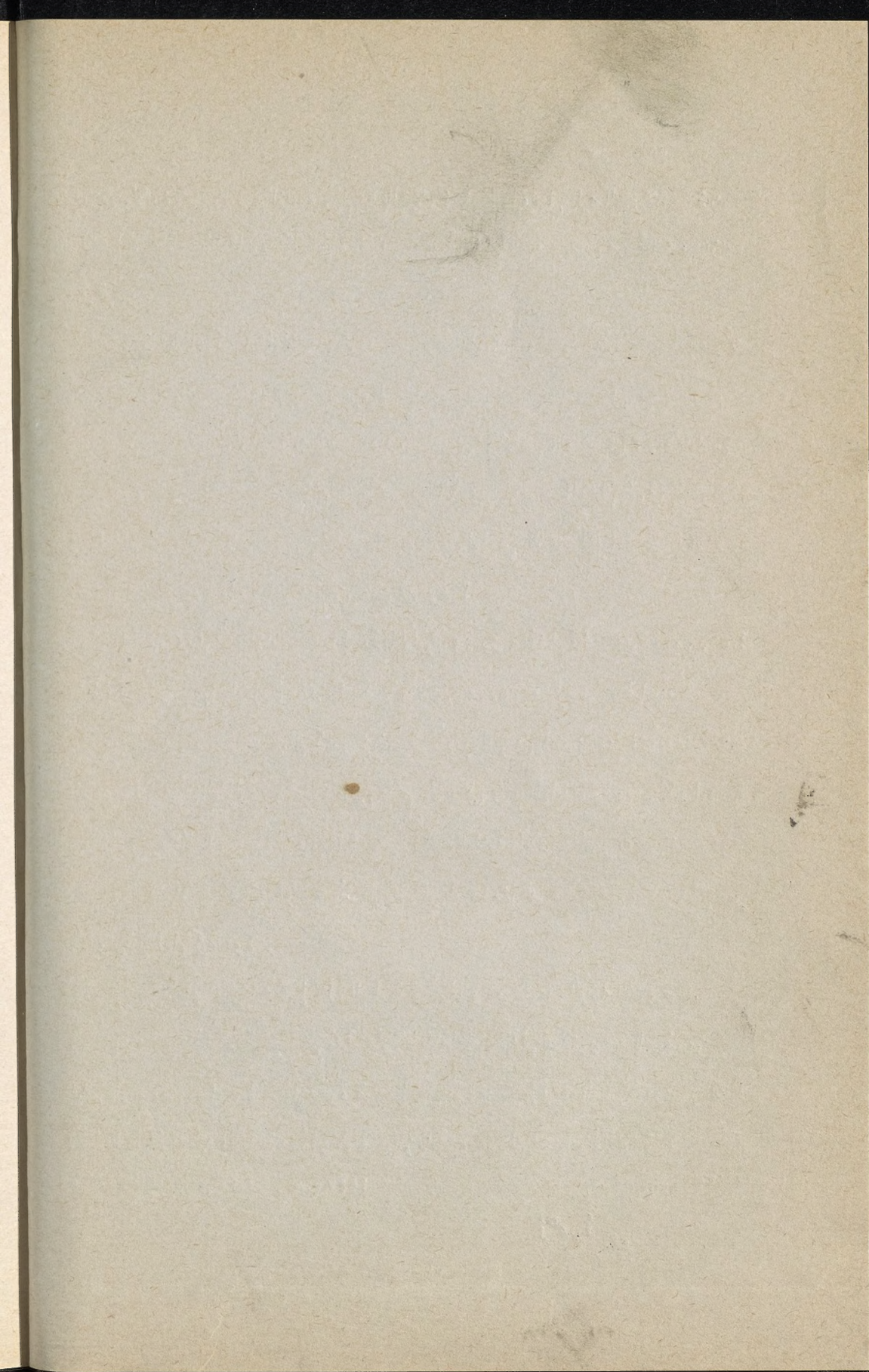
لقد ذكر الدكتور المؤلف أن الأدب المصرى يتميز بأنه أدب القوة والعاطفة ، وأنه
أدب الفكاهة والسخرية ، وأنه أدب الزينة اللفظية . وعلى ذلك بعلم شتى . وكنت
أحب الإفاضة في الموازنة بينه وبين الأدب العربى الشامى ، والعراقى ، والأندلسى .
وهل هذه الأوصاف - حقيقة - من مميزات الأدب المصرى ؟ وهل تفوق المصريون
في السخرية والفكاهة على العراقيين ؟ وهل تفوقوا في الزينة اللفظية على الحريرى
وأمثاله في العراق ، وابن العميد وابن عباد في الرى ؟

ولكن لا بد أن المؤلف سيعالج هذه الأمور في كتابه « الحركة الأدبية في مصر » ؛
ما لم يكن قد عالجها بالفعل في هذا الكتاب الذى أعده ووعد بإصداره فيما بعد .
وكنت أحب أن يتابع الدكتور شخصية الأدب العربى المصرى منذ نشأته عند الفتح
العربى إلى العهد الطولونى ، ثم الفاطمى ، ثم الأيوبى ، ثم المماليك . فان هذه المتابعة
والسلسل يفيد فائدة كبيرة فى فهم ما طرأ على الحياة العقلية والأدبية المصرية من تغير ونمو .
ولكن لا بد أن تكون هناك ظروف قوية حملت الدكتور على أن يبدأ بمصر
الأيوبية والمملوكية أولاً .

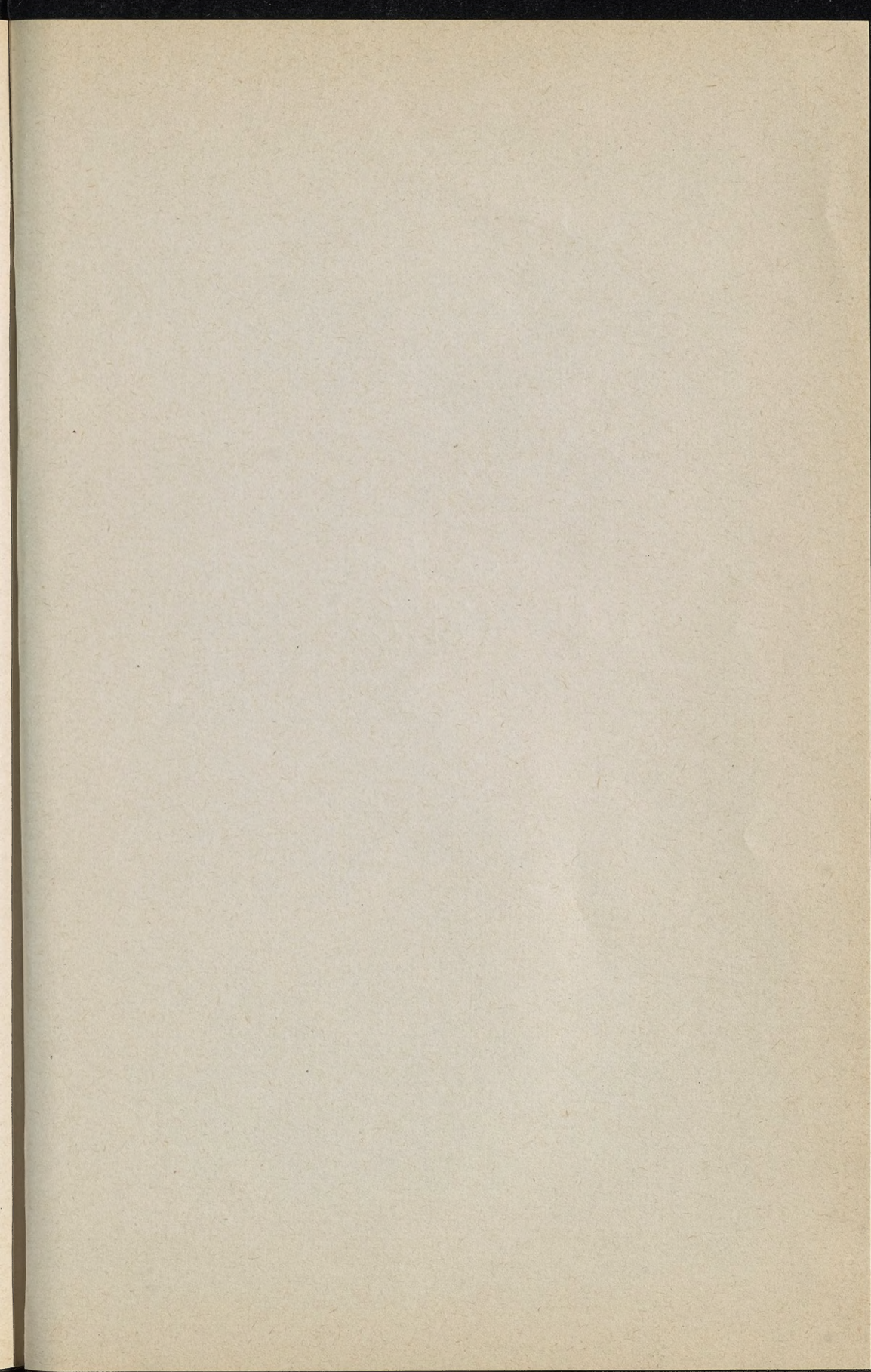
ونحن نرجو أن يتاح له إكمال السلسلة فى أولها وآخرها على الوجه الذى يريد .
إن قراءة هذا الكتاب القيم تدل دلالة قاطعة على ما بذل الدكتور عبد العطيف من جهد
مضني وعناء متواصل ، فى سبيل وعرة يضل سالكها ، وتصب رؤىة معالمها إلا بعون من الله !
فأنا إذ أهنته بكتابه هذا أرجو منه المزيد ، وأتمنى له النجاح والتوفيق ؟

مصر الجديدة فى ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

أحمد أمين



مقدمة البحث
الشخصية المصرية . تاريخها ومقالاتها



بسم الرحمن الرحيم

- ١ -

أريد أن يكون لهذه المقدمة موضوع ، وأريد أن يكون موضوعها البحث عن الشخصية المصرية بوجه عام : ما معالمها ؟ وما خصائصها ؟ وهل بقيت هذه المعالم واضحة في كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصية للأحداث ؟ وأنا ممن يزعمون أن لهذه الأبحاث صلة كبيرة بالأدب ، وأنها لازمة للتاريخ الأدبي مادامنا ننظر إلى الأدب نفسه نظرة واسعة ، فنذهب مع القائلين بأن الأدب اسم لما تنتججه العقول البشرية عامة ، على أن يكتب هذا النتاج العقلي بلغة جميلة مهيبة .

وأنا أعلم حق العلم أنه ليس من السهل علينا أن نلم إلى ما كافيا بشخصية أمة من الأمم عامة ، وشخصية الأمة المصرية خاصة ، وأنه لا بد لذلك من تضافر جهود كثيرة ، وتعاون علوم شتى تستطيع في نهاية الأمر أن ترسم خطوطاً رئيسية تميز الشخصية المصرية ، وهي شخصية ذات تاريخ طويل وقديم لا نبالغ إذا قلنا إنه أطول تاريخ وأقدمه . أجل - ينبغي أن تتضافر جهود كثيرة في تصوير شخصية ما لأمة من الأمم ، فيتعاون في ذلك المؤرخون والجغرافيون وعلماء الآثار وعلماء الاجتماع وعلماء اللغات وغيرهم . وللباحث الأدبي بعد ذلك أن يفيد من بحوث هؤلاء العلماء كلهم ، وأن يقول كلمته في موضوع الشخصية المصرية بعدهم . ولكن هل معنى هذا أن يبقى الباحث الأدبي مكتوف اليدين حتى يجد عليه أولئك العلماء ، كل بكلمته الأخيرة وأبحاثه الحاسمة في موضوع كهذا ربما لا يعنى المرء فيه بالتفاصيل ، أو ربما اكتفى فيه بما قاله العلماء فعلا في هذا السبيل . وإن كان هذا الذي قالوه لا يشفي غليلا ولا يحسم نزاعا ولا يقطع بالرأي الأخير في شأن كهذا الشأن ؟

أظن أن في استطاعة الباحث الأدبي أن يقول كلمته الأولى في هذا الموضوع وذلك في ضوء مطالعته في شتى هذه العلوم ومن أهمها في هذا الصدد ثلاثة . وهى : علم الآثار ، وعلم التاريخ ، وعلم الجغرافيا الجنسية . وليس يضير الباحث الأدبي فيما بعد أن يحىء كلامه مخالفاً للتأنيج التي سوف يصل اليها المشتغلون بهذه العلوم الثلاثة في المستقبل ، بل يجب عليه في هذه الحالة إما أن يؤيد كلامه بكلامهم ، وإما أن يصلح خطأ بصوابهم ، وإما أن يجمع بين الرايين .

ولكن كيف نتحدث عن خصائص الشعب المصرى ، أو كيف نتحدث عن مميزات الشخصية المصرية ؟ إن الذين يطمعون أن يتحدثوا في ذلك لابد لهم أن يأخذوا أنفسهم في هذا الحديث بمراعاة ظروف خاصة أهمها إثنان أولهما : البيئة المصرية ويدخل في ذلك الكلام على موقع مصر الجغرافى . وثانيهما الأجناس التي طرأت على مصر واشتركت في تكوين الأمة المصرية ، ويدخل في ذلك الكلام على الظروف السياسية التي تعاورت هذه الأمة ، والدول التي تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما . بكل هذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفي جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الأخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة ، وفي ظنى أن الباحث المستوعب لهذه المؤثرات كلها أو أكثرها يستطيع في سهولة ويسر أن يؤلف لنفسه رأيا صائبا أو قريبا من الصواب في طبيعة المصريين وحضارتهم وآدابهم ، وأن يعرف مقدار التفاعل الذي حدث بين هذه الأشياء الثلاثة وبين المؤثرات التي أشرنا إليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه سيقوى على رسم الخطوط الرئيسية لصورة الشخصية المصرية أولا ، وعلى معرفة مدى ماقدمته مصر من الخدمات الجلية للتراث العقلى والحضارة الانسانية ثانيا ، ثم على أن يضع أيدينا على طائفة واضحة من الأخلاق التي يمتاز بها المصرى في حياته العامة والخاصة آخر الأمر . وتلك هى الخطة التي يجب اتباعها في موضوع جليل كهذا الموضوع .

فأما من حيث البيئة والموقع الجغرافى فنحن نعرف أن مصر أو الأرض السوداء « كيمي » كما كان المصريون القدماء يسمونها بهذا الاسم ، تعتبر من أقدم البيئات التى ظهرت فى العالم ، وهى قبل كل شيء هبة النيل وريية هذا النهر العظيم ، وكل ما فيها وفى المصريين من عمل هذا النهر وصنعه . ولوزار هذه البيئة سألح أجنبى لاسترعى نظره قبل كل شيء أن يرى أمامه أرضاً مستوية كل الاستواء ، لا جبال فيها ولا تلال ، ولا غابات فيها ولا أدغال ، ولا مرتفعات فيها ولا منخفضات ، بل المناظر الطبيعية كلها توشك أن تكون موحدة لا تكاد تتغير فيها من جهة الى جهة .

يقطع السألح الأجنبى هذا الوادى الجميل عرضاً ، حتى إذا ترك تلك المناظر الطبيعية المتشابهة وجد أمامه سوراً من الحجارة التى تتألف منها طبقات أفقية متوازية ، تلمح العين فيها خطوطاً مستقيمة لا أمّت فيها ولا عوج . وهذا السور الذى يراه السألح الأجنبى فى جانب يمكنه أن يرى مثله فى الجانب الآخر . فإذا جاوز السألح أحد هذين السورين المستقيمين فهو أمام صحراء لا تبلغ مداها العين . وهكذا تتألف البيئة المصرية من مناظر قليلة العدد تتلخص فى نهر عظيم يجرى فى واد فسيح ، تحف به من الجانبين هضبتان مستقيمتان ، تأتى بعدهما صحراوان عظيمتان ، يحدهما من الشرق ومن الشمال بحران كبيران ؛ وقد كان لسكل واحد من هذه المناظر الطبيعية الأربعة دخل كبير فى نوع الحياة المصرية والأخلاق المصرية والأحداث التى تألف منها التاريخ المصرى .

فأما نهر النيل ، فالإليه يرجع الفضل فى استقرار الحياة المصرية على جانبيه ، وإليه يرجع الفضل فى ارتباط المصريين بعمل واحد له وجهان أولهما : اتقاء الخطر الذى يهددهم الفيضان كل عام ، وثانيهما : الاستفادة من ماء النهر فى زراعة الأرض وسقى الأنعام ، ومن ثم كانت الوحدة والنظام لونين ثابتين للحياة المستقرة على جانبي هذا الوادى .

وأما الصحراء : التي تحيط بمصر فإليها يرجع الفضل في حمايتها من الغزوات الأجنبية الكثيرة ، أو إليها يرجع الفضل على الأقل في تنظيم هذه الغزوات الأجنبية المغيرة .

وإن موازنة بسيطة في ذلك بين مصر والعراق لتوضح لنا الفرق بين ما تؤديه الصحراء لمصر من خدمات وبين ما تجلبه الصحراء على العراق من أضرار . ذلك أن البوادي المحيطة بالعراق كبادية العرب ، وبادية الشام ، وبادية الجزيرة الشمالية ، وأعلى الهضبة الإيرانية لم تحم العراق من الغزوات فبقى العراق تحت رحمة هذه الغارات ، وبقيت الحياة فيه عرضة للتغير الذي لم يدع لأهله فرصة التمتع بشيء من الهدوء والاستقرار .

ومعنى ذلك أن الصحراء المحيطة بوادي النيل كانت أشبه شيء بمصفاة لانفذ المواد الغريبة من خروجها ، فإذا حدث ومرت هذه المواد الغريبة من خلالها ، فإن مرورها يكون بصعوبة كبيرة ، ثم إنه يكون في الوقت نفسه بمقادير يسيرة ، بحيث يمكن أن تحتفي هذه المواد الغريبة كلها بسهولة عجيبة ، فإذا وادى برى منها إلى أمد طويل . أما البوادي المحيطة بالعراق فإنها أشبه شيء بتلال كثيرة تشرف كلها على سهل فسيح تنصب فيه سيولها متدفقة كالبحار ، جارقة في تدفقها هذا كل ما تصادفه من رمال وأحجار ؛ فإذا تجمع كل ذلك في بطن السهل ، واختلط بمائه وترايه ، تألف له من ذلك سطح غير سطحه الأول وتربة غير تربته الأولى .

وهذا معنى قولنا أن القبائل المغيرة على العراق كانت دائماً من الكثرة بحيث قويت في كل مرة على تغيير نظامه وأخلاقه ، ولم تسكن تسمح له بالهدوء والاستقرار اللذين تنعم بهما البيئة المصرية المحمية بالصحراء . ولولا هذا العامل الصحراوي الذي تحدثنا عنه الآن لوجدنا البيئة المصرية شبيهة بالبيئة العراقية ، ولكانت الحضارة التي تنبت على ضفاف النيل شبيهة بالحضارة التي تنبت على ضفاف دجلة والفرات وما بينهما .

على أن البلاد المصرية التي تقع بين بحرين ، وتسكنها الصحراء من الجانبين ، وتمثل شريطاً عريضاً من الحضرة تحيط به مساحات واسعة باهتة من الجذب كان لموقعها الجغرافي الممتاز شأن أى شأن .

ومن ذا الذى ينكر مثلاً ما لهذا الموقع الجغرافي الممتاز من أثر فى تشكيل الحضارة الانسانية ؟

إن الحضارات القديمة فى الصين والهند والشرق الأدنى ومصر واليونان كانت منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ثم لم تحدث المعجزة الكبرى باتصال هذه الحضارات القديمة بعضها ببعض إلا بفضل مصر وعن طريقها .

أتعلم متى حدثت المعجزة على وجه التحقيق ؟ حدثت هذه المعجزة وقت أن فتح الاسكندر المقدوني جميع البلاد التي نشأت فيها تلك الحضارات ، وكان من أهمها فى هذه الناحية مصر ، لأنها بحكم موقعها الجغرافي المتوسط بين تلك البلاد استطاعت أن تقوم بعملها فى تيسير الاحتكاك . ومعنى هذا أن الموقع الجغرافي لمصر حملها تبعات ثقلاً ، ولسكن مصر أثبتت أنها خليقة بتحمل هذه التبعات ، لأنها نجحت بالفعل فى أن تكون وسيلة الاتصال بين هذه الحضارات القديمة التي تشير إليها .

ثم إن توسط الموقع الجغرافي لمصر على هذا المثال كان له أثر آخر فعال فى شيء يقصل بالطباع المصرية ويمكن أن يكون نتيجة لالتقاء الثقافات المختلفة والحضارات المتنوعة فى مصر . هذا الشيء الذى نتحدث عنه هو « الذوق » . فمصر حين كانت ترحب ترحيباً صادقاً بكل هذه الحضارات والثقافات كانت تختار منها ما يحلو فى نظرها ، ويتفق ومزاجها ، ويتمشى مع طبيعتها ، ويرضى تفكيرها . وعملية الاختيار فى ذاتها لا تحتاج إلى شيء سوى (الذوق) ، وكان لابد لمصر من أن تعمل ذوقها على هذا النحو ، فبدأت تشدق هذه الألوان الثقافية أولاً ، ثم أخذت تهضم ما تريده من هذه الألوان

الثقافية ثانياً ، ثم عرفت أخيراً كيف تميز بين ما هو خفيف عليها لا تجد مشقة في هضمه ، وبين ما هو دسم ثقيل تجد عسراً شديداً فيه .

وذلك ما فعلته (هليوبوليس) في مصر الفرعونية القديمة ، ثم هو ما فعلته (الاسكندرية) في العهدين الاغريقى والرومانى ، ثم هو ما فعلته (القاهرة) في عصر الاسلام . وهل تفعل مصر في عصرنا الحديث بحكم هذا الموقع الجغرافى الممتاز أكثر من أنها تقوم بهذا الدور نفسه ، وهو دور الوسيط بين الأمم الشرقية والغربية ، أو دور الوسيط بين الثقافتين الاسلامية والأوربية ؟ .

واذن فلأجل هذا الموقع الجغرافى يبق على مصر دائماً أن تقوم بواجبها الذى لا تستطيع أن تتخلى عنه يوماً ما ، وهو هنا واجب الوساطة بين ثقافات العالم . ومع أن الوسيط الثقافى يمكن أن يكون كالوسيط التجارى من الشراة بحيث يأخذ أكثر مما يعطى ، فان مصر كانت شرهة فى الأخذ ، وشرهة كذلك فى العطاء ، لم يعرف عنها قط أنها بخلت بعلم أو آثرت نفسها بشيء من العرفان . . .

أما من حيث الأجناس التى اشتركت فى تكوين الشعب المصرى فتلك قضية كبيرة شغلت علماء الجغرافيا الجنسية ، وأدلو فيها بطائفة من الآراء العلمية لأبأس هنا من الإشارة إليها بقدر ما يسمح به هذا التمهيد .

اتفق الباحثون على أن مصر كانت منذ العصور التى قبل التاريخ يسكنها جنس يقال له « الجنس الحامى » أو الإفريقى ، وهو جنس يخالف الجنس السامى والآرى ، ثم حدثت تغيرات خاصة فى حياة ذلك الجنس الحامى الذى كان يسكن وادى النيل ، فحمل ذلك العلماء على الظن بأن أجناساً أخرى طرأت على مصر وامتزجت فيها بالجنس الحامى ونشأ عن ذلك شعب له مميزاته الخاصة هو « الشعب المصرى » .

ومهما يكن من أمر هذه الأجناس التي طرأت على البلاد المصرية فإن حضارة هذه البلاد إفريقية المنشأ . والطابع الأفريقي المصري — كما يقول علماء الآثار — كان من القوة بحيث لم تؤثر فيه طبائع الأجناس الأخرى . أما هؤلاء الطارئون على البلاد فكان أكثرهم من الأجناس السامية أول الأمر . وقد اتصلت هذه الأجناس بمصر اتصالاً غير منقطع ، ولكنه كان واضح الأثر في مرات شهيرة أربع :
أولها : تلك التي تقول أنها حدثت في عصر ما قبل التاريخ ولا نكاد نعلم عنها شيئاً ما .

والثانية : على أيدي الهكسوس . ويجب أن نعلم أن هؤلاء إن صح أنهم أثروا في المصريين شيئاً ما فذلك الشيء هو أنهم أفهمهم لأول مرة في التاريخ معنى الاستعمار ، ومعنى سياسة البطش والقهر والأرهاب ، فأشأوا لأنفسهم إذ ذاك جيشاً تحولت به مصر إلى امبراطورية حربية تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ العالم الإنساني .

والثالثة : على أيدي الآشوريين وقد كان اتصالهم بمصر قصيراً وغريباً ولم يرضوا في أثناءه أن يفيدوا من مصر شيئاً ، ولا رضيت مصر كهاتها أن تتأثر بهم في شيء .

والرابعة : على أيدي العرب . وهنا نسرع فنقول إن تأثير العرب الثقافي في مصر كان أظهر وأعمق من تأثيرهم الجنسي ، كما نسرع ونقول إن هذا التأثير الثقافي قد ازداد خطورة وعمقا بعد الفتح العربي . أعان على ذلك الدين الإسلامي الجديد أولاً ، وأعانت عليه الطبيعة المصرية المتصفة بالجود بعد ذلك .

ومعنى هذا أن اتصال المصريين بالساميين كان اتصالاً مستمراً كما قلنا على مدى التاريخ ، وأنه لم ينقطع إلا باتصال مصر بالآريين في فترتين فقط ، كانت مصر في أولها محكومة بالفرس ، وكانت في الثانية محكومة بالأغريق والرومان .

وقد كان لاتصال مصر بغيرانها من الساميين والآريين أسباب يتصل بعضها بالتقافة

ويتصل بعضها بما هو أهم من الثقافة ونعني به هنا الاقتصاد . والظاهر أن نفس الأسباب التي حملت المصريين على الاتصال بهذه الأقطار المجاورة هي بعينها الأسباب التي حملتهم على الاتصال بحجز البحر الأبيض المتوسط — أو البحر الشديد الخضرة — كما كان المصريون القدماء يسمونه بهذا الاسم ، ثم بالبحر الأحمر الذي كان طريقا من الطرق الموصلة إلى الأقطار الآسيوية المجاورة .

ومن الحق أن نذكر هنا أن اتصال المصريين بالبحر الأبيض المتوسط كان أوسع أثرا من اتصالهم بالبحر الأحمر ، وأن اتصال المصريين بحجز البحر الأبيض المتوسط كان مصحوبا بتأثير كبير من حضارة هذه الجزر وتأثير كبير فيها . ونحن نعرف من ناحية أخرى أن هذه الجزر قد أثرت تأثيراً كبيراً في الحضارة اليونانية :

والمهم عندنا هو الكلام على التأثير العربي في مصر . واتصال العرب بالمصريين كان قديما كما رأينا لأنه سبق الفتح الإسلامي نفسه بعدة قرون . وهنا يبدي العلماء الجغرافيون هذا الرأي الغريب وهو : أننا إذا لاحظنا أن بلاد النيل وجزيرة العرب لا يفصلهما غير البحر الأحمر ، استطعنا أن نقول إن الحاميين من المصريين والساميين من العرب كانوا يعيشون في قطعتين متوازيتين ، ومن ثم ظهر هذا الرأي القائل بأن مصرياً ما قبل الأسر وساكن جزيرة العرب من أصل واحد . وهذا رأى على غرابته لم يزل له وجود عند العلماء إلى اليوم .

والذي نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه إذا كان ثم اختلاف ما بين الطبيعتين العربية والمصرية فإن هذا الاختلاف لا يصح أن يكون نتيجة للفروق الجنسية بينهما ، وإنما ينبغي أن يلتمس له سبب آخر غير الفارق الجنسي ، كأن يكون ذلك السبب متصلا بالبيئة كما رأيت . ونحن نعرف أن بيئة العرب صحراوية ، وأن بيئة المصريين زراعية ، والوحدة الاجتماعية في البادية هي القبيلة ، والوحدة الاجتماعية في مصر هي المدنية . وهذه العوامل ونظائرها أثر واضح في خلق العرب . فالعربي رجل شديد الاعتزاز بنفسه

وربما كان في نفس الوقت شديد الاحتمار لسكان السهول ، ولعل ذلك أو ما يشبهه هو ما لاحظته عمر بن الخطاب عند الفتح العربي حين نهى الجند من العرب الفاتحين عن أن يختلطوا بالمصريين ، أو يشتغلوا معهم بالزراعة التي تفسد جنديتهم ، وعمر في ذلك رجل صائب النظر ، والحق في هذا الرأي معه .

والخلاصة — أن المصريين امتزجوا بأجناس كثيرة من أهمها ثلاثة هي : الأجناس السامية أولاً ، وأجناس البحر الأبيض المتوسط ثانياً ، والأجناس الآرية في نهاية الأمر . ومع ذلك أثبت التاريخ أن المصريين احتفظوا بطابعهم الجنسي الذي هو نتيجة للبيئة المصرية وأثر من آثار نهر النيل . وما يؤيد هذا أنه منذ تعربت مصر واعتنقت الإسلام وانتشرت اللغة العربية في البلاد بقي العرب فيها منعزلين مدة ما عن السكان الأصليين ، متبعين في ذلك نصيحة الخليفة العظيم ، ثم ما لبثوا أن اندمجوا فيهم واشتغلوا مثلهم بالزراعة والحرف ، ففسدت عربيتهم فساداً تاماً نُسبى معه الأصل العربي البحت . وحرار الباحثون في أمر هذا الجنس المصري العربي الجديد إذ لم يجدوا فروقاً جنسية كبيرة يمتاز بها المصري الفرعوني القديم عن المصري العربي الجديد ، فذهبوا إلى هذا الرأي الذي أشرنا إليه منذ حين ، وهو أن الصفات التي امتازت بها الأجناس المتأخرة بالجزيرة العربية لم تكن تختلف كثيراً عن الصفات التي امتاز بها الحاميون القدماء من سكان البلاد المصرية . وأذكر أن بحثاً طبياً حديثاً أجرى في كلية الطب عندنا بمصر دل على صحة هذا الرأي ، وهو أن المصري العربي لا يختلف كثيراً عن المصري الفرعوني . فاذا كان ذلك ما قد حدث لمصر برغم أنها كانت مهبطاً لهجرات سامية كثيرة من أهمها العرب ، وإذا كان ذلك أيضاً مدى ما تأثرت به مصر من وراء هذه الهجرات العربية السكانية العدد ، فأولى بهذا التأثير أن يكون ضعيفاً من جانب الأجناس الأخرى غير السامية أو العربية ونعني بها الأجناس الآرية .

واذن فعامل البيئة أولا والعامل الجنسى ثانيا هما أهم العوامل العامة فى الشخصية المصرية . وقد تحدثنا عن بعض ماتركاه من أثر فى هذه الشخصية ، ولنا بعد أن نتناول كلا منهما على حدة ، وأن نعرف شيئا عن الصلة بينه وبين العناصر المكونة للخلق المصرى والعقل المصرى . ولعل أول ما يسترعى انتباه الباحث هنا هو مؤثر « البيئة » . وقد أكثرنا وأكثر غيرنا من القول بأن كل مافى مصر إنما هو من صنع بيئتها ، وبأن بيئتها هذه من صنع النيل ، وهذا قول صحيح من جميع الوجوه ، فقد امتازت البيئة المصرية كما رأيت بصفات من أهمها : السهولة والاستقامة والتوحيد والانبساط والوضوح ، وتلك بعينها هى الصفات التى ينبغى أن تميز الشخصية المصرية من جميع جوانبها ، ونعنى بها جانب الذوق أو الفن ، وجانب الطباع أو الاخلاق ، وجانب الدين أو العقيدة ونحو ذلك .

أما العقيدة فيحدثنا التاريخ القديم بأن مصر الفرعونية اهتمت إلى فكرة التوحيد . ولا غرابة فى ذلك فان هذه الفكرة الدينية كانت ملائمة كل الملائمة للبيئة المصرية . ونحن نعرف عنها أنها تختلف اختلافا كبيرا عن البيئة اليونانية . فبينما نزع مصر إلى فكرة كهذه الفكرة ، إذا بالدين اليونانى القديم بأبى إلا النظر إلى الآلهة على أنهم كثيرون يوشك عددهم أن يكون كعدد البشر أنفسهم ، أو كعدد المظاهر الطبيعية نفسها : فالله للبحر وآله للجبل ، وآله للحرب ، وآله للشعر ، والله للموسيقى ، وآله للجمال . وهكذا . ولما جاء العرب بالاسلام انتشر فى مصر مذهب السنة ، وهو مذهب يمتاز بسهولة ووضوحه بالقياس إلى المذهب الذى ظهر بعده وهو مذهب الشيعة . فاقبل المسلمون من أهل مصر اقبالا عظيما على المذهب السنى ، وحرصوا عليه جهدهم ، حتى إذا أتى الفاطميون مصر ، ومعهم مذهبهم المعروف بالتشيع ، وجدنا هذا المذهب الاخير يدخل مصر

غريباً ، ويخرج منها غريباً ، بحيث نزعهم أنه لو لم يكن رجل كصلاح الدين الأيوبي قد أعان بسيفه وعقله على ارجاع مصر الى مذهبها الأول ، لرجعت مصر من تلقاء نفسها اليه فذلك اذن أثر البيئة المصرية في العقيدة .

أما أثرها في العلم والعقل ، فان مصر تمتاز كذلك بالوضوح في التفكير ، والعزوف عن التعقيد والالتواء في هذا التفكير ، ولعلها من أجبل هذا لم تكن تميل كثيراً الى الفلسفة . وما كان صنيع الأسكندرية في عهد الأغريق ، والبطالسة الا صنيع الوسيط كما قلنا ، وان كانت هذه الوساطة نفسها سبباً في وجود مذهب فلسفى خاص بالأسكندرية هو مذهب «الافلاطونية الحديثة» . أما مصر الاسلامية فليس من الظلم أن يقال إنها لم تكن ذات ميول فلسفية ، وإنما كان العراق الإسلامى أظهر استمساكاً بهذه الميول . وسنعرض لهذه القضية في بعض فصول الكتاب .

وأما أثر البيئة المصرية في الفن فواضح فيما أقام المصريون الأقدمون من معابد وهياكل ، توخى البناء المصرى فيها أن تكون في أشكال هندسية مستقيمة تدل في مجموعها على تأثير المصريين بيمتتهم التى خلعت على الفن المصرى كل هذه الأوصاف . ولك أن توازن بين هذا الفن المصرى المبني على البساطة ، وبين الفن اليونانى أو الرومانى اللذين يمتازان بالتعقيد وبالضخامة ، لتعلم أن ظروف البيئة وحدها هى المسئولة عن هذا الاختلاف .

وإذا كان هذا صحيحاً في الفنون المصرية عامة ، فأولى به كذلك أن يكون صحيحاً في الآداب المصرية عامة ، فقد امتازت هذه أيضاً بالوضوح والبساطة من حيث المعنى أولاً ، ومن حيث اللفظ نفسه بعد ذلك . وعلى هذه الصورة كانت آداب مصر القديمة ، حتى إذا جاءها الاسلام ، وغزا الأدب العربى الإسلامى البلاد ، لم نجد مصر تتأثر بالعناصر الأجنبية في هذا الأدب بمقدار ما تأثرت بالعنصر العربى الأصيل فيه . سيقال — وهل كانت الزينة اللفظية التى اشتهر بها شاعر كأبى تمام والتعقيد المعنوى

والإغراب الفكركى الذى امتاز به هذا الشاعر شيئاً أصيلاً فى الأدب العربى ؟
والجواب . لا . وإذن فلم ينتشر فى مصر هذا الزخرف الأدبى — ما دمننا نقول إن
مصر لم يتأثر أدبها الاسلامى بمصر أجنبى ؟ والجواب عن ذلك أن الزينة اللفظية شىء
توحى به البيئة المصرية ذاتها ، أو الرمال التى تتألف منها تلالها المختلفة ألوانها ، ولكن
مصر مع هذا لم تكن مسرفة فى ميلها إلى الزينة اللفظية من حيث هى ، لأن الطبيعة
المصرية نفسها لم تكن من جانبها غنية كل الغنى بالألوان والأصباغ .

وسيقال — ولكن مصر الاسلامية عرفت فى بعض عصورها رجلاً اشتهر بالمبالغة
فى الزينة اللفظية . وإن لم يكن يعرف التعقيد المعنوى ، ولا كان كلامه يتسكىء على
فكرة فلسفية . وهذا الرجل هو القاضى الفاضل والجواب عن ذلك أن هذه
المبالغة لم تكن نتيجة لبيئة مصر ، وإنما كانت نتيجة لظروف خارجة عن طبيعة
مصر . منها أن الفاضل نفسه كان طارئاً عليها فهو رجل من فلسطين . ومنها أن أسلوبه
الأدبى كان قد تم تكوينه فى ظل حضارة شديدة المبالغة والتعقيد هى حضارة الفاطميين .
ثم لما كان هذا الرجل وزيراً لسلطان صلاح الدين كان نفوذه الشخصى أيضاً من العوامل
التي أعانت على رواج أدبه ، وعلى تقليد كبار الموظفين فى الدولة له .

والخلاصة فى البيئة المصرية أنها تركت أثراً لا يمحى فى مزاج المصريين وعقولهم ،
وإليها يرجع الفضل فى تكوينهم الخلقى والفنى . وأتى الموقع الجغرافى فأضاف إلى هذه
الخصائص المصرية كلها خاصة « الذوق » ، وبه تأثر التفكير المصرى والأدب
المصرى والمزاج المصرى .

وفى مصر القديمة تألف من مجموع السكان الأصليين والطارئين عليهم من الساميين

وغير الساميين شعب متماسك يرتبط أفرادهم بعضهم ببعض ، وتغلب فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، « وتسود هذا الشعب نزعة إلى التنسيق والتوحيد والانسجام » . والشعب المصرى فى هذه الصفات وأمثالها مخالف — كما قلنا — كل المخالفة للشعوب الأخرى ومنها الشعب اليونانى . فعند هذا الشعب الأخير — الذى تمضى فى الموازنة بينه وبين المصريين — نجد الاضطرابات السياسية والفكرية ، ونجد التربة مناسبة لأفكار كثيرة منها فكرة الديمقراطية ، على حين كان الشعب المصرى لا يوافقه منذ القدم إلا فكرة الملكية الاستبدادية ، فلم يشهد فى عصوره المختلفة أكثر من نوع واحد فقط من أنواع الحكم هو هذا الحكم الفردى الذى ألفه ودرج عليه .

وقد نظر الباحثون فى هذا الشعب المصرى الذى تم تكوينه على هذا النحو فإذا هو يتصف كذلك بصفات ربما كان مشتركاً فيها مع غيره . ومن هذه الصفات المشتركة : ميله إلى الدين ، وحرصه حرصاً شديداً على التقاليد . فأما الدين المصرى القديم فقد كان ديناً مملوفاً بروح الزراعة . وقد استطاع هذا الدين القديم أن ينظم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، كما استطاع هذا الدين القديم فى الوقت نفسه أن يبنى هذه العلاقات على الضمير وعلى فكرة الحساب والميزان والرجعة ، ونحو ذلك من الأفكار التى سبقت بها الديانة المصرية بألف سنة كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى . وأما من حيث التقاليد فقد مال المصريون إلى المحافظة عليها مهما كانت سخيفة وغير معقولة . ومن هذه التقاليد ميلهم إلى السحر واعتقادهم فى الرقى والتعاويذ ، وربما كان هذا الخلق فى المصريين راجعاً أيضاً إلى البيئة — ونعنى بذلك هنا عزلة وادى النيل وهى عزلة صرفت المصريين قديماً عن التجديد ، وذلك بالقياس إلى الأمة اليونانية التى اندفعت اندفاعاً شديداً فى كل أطوارها إليه .

على أنه من الخطأ على كل حال أن تظن أن مصر تأثرت فى هذه الصفات المشتركة

بغيرها من الأمم التي حكمتها . فقد رأينا أن شخصية مصر السياسية كان يهترى بها الضعف
أحيانا والانحلال أحيانا ، ولكن شخصيتها الخلقية والعامية لم تتعرض قط لهذا الانحلال .
يحدثنا التاريخ أن مصر القديمة استطاعت أن تكون لها إمبراطورية عظيمة ، أتاحت
لها الاتصال المباشر بالشعوب المجاورة التي دخلت تحت رايها ، فاستطاعت مصر أن
تؤثر في هذه الشعوب بطرق شتى من أهمها الدين ثم اضمحلت هذه الإمبراطورية الأولى
ونهب المصريون بعد فترة قصيرة من الركود ، فكونوا لأنفسهم الإمبراطورية الثانية ،
ف فعلت هذه مثل ما فعلت الأولى ؛ ثم انهارت هذه الإمبراطورية الأخيرة ، وسقطت ولكن
لم تسقط معها شخصية مصر في النواحي الأخرى عدا السياسة . فقد وقعت مصر تحت
حكم الأجنبي « ووقف المصري القديم موقف الحزم والثبات أمام الجوع الأجنبية التي
تدفقت على بلاده وهو كاره لها ، راغب في مطاردتها ، ولكنه في أثناء ذلك يصرى مؤثراً
في حاكمه الأجنبي ، لا يزال به حتى يتمصر ، وينظر هذا الحاكم الأجنبي فإذا هو أخذ
من المصريين أكثر مما أعطاهم » . ولأنكاد نستشئ من جميع الأمم التي غلبت على أمر
مصر غير آشور . فهي وحدها التي حكمت مصر الشمالية حكما ظلت فيه بعيدة عن التأثير
بروح المصريين . ثم لا تستمر مصر نفسها على ذلك إلا ربما يأتي الفرس و بدخول هذا
العنصر الحديد دخلت مصر نفسها في عالم جديد كانت لها في إنشائه اليد الطولى - كما
يقول برستد - وأتمت مصر مهمتها الكبرى ، ولم تنقطع عن واجبها ، وكان عليها بعد أن
تحتجب عن العالم كما احتجبت عنه بابل ، ولكنها لم تستطع أن تفعل هذا ، فبقيت
منذ يومئذ تحيا حياة مصطنعة تحت الحكم الفارسي ، إلى أن أتى دور الاغريق والرومان
قم اضمحلال مصر حربيًا ، وإن لم تضمحل خلقياً ولا أدبياً ، فقد بقيت تقوم بدورها
هو دور المحافظة على تراث اليونان ، وهي مهمة دلت على يقظة المصريين وانتباههم إلى
واجبهم ، وإن دلت الحالة السياسية نفسها يومئذ على أن مصر كانت تفت في نوم عميق لم

يوقظها منه إلا أصوات العرب الفاتحين الذين رحب بهم المصريون لأنهم كانوا مضطهدين اضطهاداً عظيماً تحت الحكم الرومانى .

ومعنى ذلك باختصار أن مصر طاف بها طائف الجند مرات ، كانت فى أثناءها تبذر بذور المدنية أينما حلت . حتى إذا جاء دور الانكسار لم تتم مصر عن واجبها ، ولم تخف عن مصر شخصيتها ، ولا أثر شيء فى طابعها . وجاء ذلك مصداقاً لكلمة مشهورة قالها الفيلسوف الفرنسى جوستاف لوبون وهى : إن نحواً من عشر أُمم تعاقبت على مصر ، وكانت مصر مقبرة للجميع !

على أن من الناس من يقول : إنه قد كان لهذه الظاهرة السياسية ، وهى تعاقب أُمم كثيرة على البلاد المصرية «أثر عكسى» ظهر ظهوراً واضحاً فى الخلق المصرى . ونحن نعرف أن الخلق المصرى كما يمتاز بالحزن العميق والاسترسال فى الهموم كان يمتاز كذلك بميله إلى المرح ويحسن اصطناعه للدعابة والفكاهة . وهذا الخلق الأخير هو ما قصد اليه بعضهم من «الأثر العكسى» فى طباع المصريين . يريدون بذلك أنه بدلا من أن يغرق المصرى فى همومه وأحزانه ، وتسيطر عليه سحابة من القلق والكآبة ، عمد إلى ترك هذه المظاهر كلها أحيانا ، وانصرف الى المرح والضحك يأخذ منهما بحظ غير يسير .

وكلام كهذا ربما لم يكن بعيداً عن الصواب . فازدواج الشخصية على هذا النحو ظاهر فى حياة الأفراد وفى حياة الجماعات . وإن كان لمرح المصريين ولوعهم أحيانا بالفكاهة أسباب أخرى غير هذا العامل النفسى ، وهو عامل التنفيس عن أنفسهم من ثقل الضغط الأجنبى .

وندع الحديث عن الشخصية المصرية بوجه عام الى الحديث عن الشخصية المصرية الإسلامية بوجه خاص . ونحن وإن كنا أشرنا إشارات واضحة الى هذه المسألة ، لم نفعل

ذلك في الواقع إلا لخدمة هذه القضية الأدبية التاريخية ، وهى جلاء الغامض من هذه الشخصية المصرية الإسلامية ، ولأن البحث الذى نهد له بهذه المقدمة إنما هو بحث في الحركة الفكرية في مصر الإسلامية . ونحن نعلم أولاً أن عاملين من العوامل المؤثرة في هذه الشخصية لم يتغيرا قط ، وهما عامل البيئة وعامل الموقع الجغرافى . وعلى ذلك فلنلتمس للتغير الذى طرأ على هذه الشخصية سبباً دينياً وآخر جنسياً . وهنا لا مفر لنا أولاً من أن نلقى على أنفسنا هذا السؤال ، وهو الى أى حد تأثر الطابع المصرى بالإسلام ؟ وما صلة ذلك بالأدب والعلم ؟

ننظر أولاً في المظهر السياسى لمصر فى الإسلام ، فنرى أن هذه البلاد كانت في القرنين الأولين للهجرة غامضة الشخصية باهتة اللون . وذلك أمر طبعى فقد كانت هذه البلاد العريقة في الحضارة والديانة معاً حديثة عهد بالإسلام ، كما كانت كذلك تابعة تبعية مباشرة للخلافة : كانت تابعة لعمر بن الخطاب في المدينة ، ثم لبنى أمية في دمشق ، ثم لبني العباس في بغداد . وإذا قلنا ببغداد فينبغى أن نذكر ما كان لهذه المدينة العباسية القديمة من سلطان مطلق ونفوذ كبير على بقية المدن الإسلامية التى ظهرت بعد ذلك . ونحن نعلم أن الخلافة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، والفرس أهل حضارة وعلم ، ولذلك شجع الخلفاء العباسيون العلم في مدينتهم تشجيعاً لم يسبق له نظير في تاريخ المسلمين ، وربما لم يكن له نظير فيما بعد في تاريخهم . ومنذ ذلك اليوم ، وبغداد ذات شخصية قوية غلبت بها جميع المراكز الإسلامية ، وطغت عليها طغياناً واضحاً . وكان من هذه المراكز التى تلت بغداد في الظهور : مصر وقرطبة ، وقد أتى على كل منهما دور التفوق في العلم ، وكان العلماء في كل واحدة منهما يحشدون قواهم لحكاية العلماء في بغداد . ومن ثم أصبح من العسير على الباحثين أن يتعرفوا الخصاص الحليمة ، أو يكشفوا عن الشخصية الإقليمية لكل من مصر والأندلس .

وهذا الدور الذى لعبته بغداد بالقياس إلى القاهرة وقرطبة هو بعينه الدور الذى

لعبته القاهرة بالقياس إلى العواصم الإسلامية التي ظهرت أهميتها بعد في الشام واليمن وبلاد المغرب وغيرها من الأقاليم التي اعترفت لمصر بالزعامة السياسية والأدبية ، وكان من نتائج هذا الاعتراف طغيان الشخصية المصرية وفيضانها منذ العهد الفاطمي بنوع خاص على البلاد المجاورة ، حين كانت هذه البلاد تعتبر في الحقيقة جزءاً من الدولة المصرية في الخلافة الفاطمية حينما والسلطنة الأيوبية والمملوكية حيناً آخر .

ثم إنه في مصر بنوع خاص كان الأقباط وهم السكان الأصليون للبلاد قد انزوى بعضهم في الكنائس ، وعهد الآخرون إلى المشاركة في الحياة العامة وآثروا الاختلاط بالعرب الفاتحين ، وأصهر إليهم هؤلاء وامتزجوا بهم . وسرعان ما احترف العرب معهم الزراعة ، مخالفين في ذلك رأى الخليفة عمر . ولم يكد ينتهي القرن الثاني للهجرة حتى تم نزوح القبائل العربية من الجزيرة ، كما تم استقرار هذه القبائل بالديار المصرية ، وبالفعل أصبحوا مضرين مولداً ونشأة وعقولا وأمزجة .

ثم منذ القرن الثالث الهجري استطاعت دول جديدة أن تحكم مصر حكماً مستقلاً عن الخلافة العباسية ، وتعاقبت هذه الدول على الحكم ، وأتاحت لمصر فرصة لإظهار شخصيتها في العالم الإسلامي . وهكذا ظهرت الدولة الطولونية ، وتبعها الدولة الاخشيدية ، ثم الخلافة الفاطمية ، فالسلطة الأيوبية ، فدولة المماليك البحرية ، فدولة المماليك البرجية . وهذه الدولة الأخيرة هي التي غلب عليها الأتراك العثمانيون فأضع هؤلاء استقلال البلاد المصرية ، وجعلوا منها بلداً تابعة تبعية مباشرة للدولة التركية العثمانية .

ونحن نعلم أن الدولة الطولونية حكمت مصر منذ عام ٢٥٤ للهجرة ، وأن الفتح العثماني كان في عام ٩٢٣ هـ . ومعنى ذلك أن مصر تمتعت باستقلالها نحواً من سبعة قرون ، وهي مسافة من الزمن كبيرة ، لاشك أنها تدع الفرصة كانية لمصر كيما تلعب دوراً هاماً على مسرح الحياة الإسلامية الجديدة ، وتثبت للعالم الإسلامي أيضاً أنها ذات شخصية

عظيمة ، لانقل في عظمتها عن شخصية مصر الفرعونية القديمة ، ولكن على أن يحسب التاريخ حساباً كبيراً لهذا الدين الجديد وهو الإسلام ، كما يحسب حساباً كبيراً لهذا العنصر الجديد الذي امتزج بالمصريين وهو العرب .

أما الإسلام فقد جاء لمحاربة العصبية ، كما جاء يدعو بقوة إلى الأخوة الإسلامية التي لاتعرف التفرقة بين الأقطار المنضوية تحت راية هذا الدين القويم . وإذا كانت الحكومات المصرية في العصور الوسطى قائمة على هذا الأساس الروحي العظيم ، فمن العبث أن نحاول فهم التاريخ الوسيط لمصر وغير مصر على ضوء الوطنية . ومن الخير لنا وللتاريخ أن ننظر إلى المصريين وغيرهم من الشعوب الإسلامية نظرة تتفق وهذه الأخوة الإسلامية . فما الذي تركه هذا الروح الجديد من أثر في الحكم المصري وفي العقل المصري ؟

أما أثره في الحكم المصري فواضح في أن مصر كانت ترهب دائماً بالحاكم الأجنبي متى كان هذا الحاكم معتنقاً للديانة الإسلامية . ومن أجل ذلك لم تجد مصر غضاضة على نفسها في قبول الطولونيين والفاطميين وبنى أيوب والمماليك ، ولا وجدت غضاضة في قبول محمد علي الكبير . أما نابليون فلم يكن يقبله الشعب المصري بوجه من الوجوه ، لأنه لايعتق الإسلام . ولذلك حاول هذا القائد الكبير أن يخدع هذا الشعب المتدين عن نفسه ، وأن يوهمه بأنه يحب الإسلام ، وأنه صادق الرغبة في اعتناقه والدفاع عنه .

وأما أثر ذلك في العقل المصري فواضح في أن مصر بحكم مركزها أولاً ، وبحكم الزعامتين الدينية والأدبية اللتين ورثتهما عن بغداد ثانياً ، أصبحت محطاً للكثيرين من علماء المسلمين على اختلاف أقطارهم وأجناسهم ، بحيث كانت الرحلة إلى مصر أكثر من الرحلة إلى غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى . ومن أجل ذلك نستعرض تراجم الرجال في العصور الوسطى فنرى فلاناً المصري المقدسى ، أو نرى فلاناً المغربي

الاسكندراني ، أو نرى فلانا الشامي فالمصري وهكذا . وقل أن نعرف في هذه التراجم كلها على رجل يكتمني بوصف أنه مغربي ، أو عراقي ، أو شامي ، أو مصري ، أو مقدسي ، أو حجازي .

ولاشك أنه كان لهذه الأخوة الإسلامية الواسعة على هذا الوجه ، كما كان للموقع الجغرافي المصري الذي أشرنا إليه من قبل أثر لا سبيل إلى إنكاره في العقل وفي الذوق . ومعنى هذا أن مصر قد لعبت في الاسلام نفس ذلك الدور الذي كانت تلعبه في عهود اليونان والرومان ، مع فارق واحد لا مناص هنا من ذكره ، وهو أن مصر في العهدين اليوناني والروماني لم تكن مستقلة ، على حين أنها كانت في أكثر العهود الاسلامية دولة ذات سيادة وذات زعامة صحيحة على العالم الاسلامي دفعت الثمن غاليا للحصول عليها ، وذلك بما قاومت الصليبيين ، وبما صدت من هجمات المغول ، وبما قامت على إحياء الخلافة العباسية في القاهرة ، وإن كان الخليفة فيها شخصاً ليس له من الخلافة غير الاسم !

ومعنى ذلك باختصار أن مصر خضعت في أول أمرها خضوعاً كاملاً للعرب والاسلام ، ثم لم تلبث بعد ذلك أن اتخذت من هذا الدين نفسه وسيلة إلى الاستقلال ، ثم وسيلة إلى السيطرة المعنوية على جميع الأقطار . كل ذلك من غير نظر إلى الوطنية ، ولولا ذلك لكان — كماها جميعاً من لدن ابن طولون ، والأخشيد ، والمعز لدين الله ، وصلاح الدين ، إلى حاكمها العظيم محمد علي في العصر الحديث هادمين للوطنية ، ساخرين من القومية المصرية . وذلك ما لم يقلل به مؤرخ منصف مدرك لروح الاسلام ، وهو الدين الذي يسود مصر إلى اليوم .

أما الوطنية أو القومية بالمعنى الذي نفهمه الآن فهي نعمة العصور الحديثة . ظهرت في مصر بوضوح عندما هبت من سباتها العميق ، واستيقظت من رقادها الطويلة ، وذلك

منذ الحملة الفرنسية ، ثم منذ نجاح محمد على الكبير في أن يصل إلى العرش المصرى برضى من الشعب المصرى وعلى آكتافه قبل كل شيء .

هذا من حيث العامل الدينى وهو ظهور الإسلام . وأما من حيث العامل الجنىسى ، فقد أظلت راية الإسلام بلاداً كثيرة ، هى البلاد التى تألفت منها فى النهاية تلك الامبراطورية الإسلامية الكبيرة . ولكن هذه الأخوة الدينية التى تحدثنا عنها لم تسمح لجميع هذه البلاد والأجناس التى أظلمها الإسلام أن تستوطن مصر أو تقيم فيها مدة تكفى للتأثير فيها أو التأثير بها . وإنما رحلت إلى مصر قبائل من الجهات القريبة منها فى الشرق والجنوب والغرب أيضاً . أعنى من اليمن والشام والحجاز شرقاً ، ومن السودان جنوباً ، ومن بلاد المغرب فى نهاية الأمر . ومن هذه القبائل النازحة على سبيل المثال عرب المعازة ، وأولاد على ، وعرب المنزلة ، وعرب المطرية ، وعرب الفيوم ، وقبيلة بنى عدى من المغاربة الخ . ويطول بنا القول لو أردنا أن نحصى مجموعة القبائل العربية التى نزلت إلى مصر الإسلامية ، وذابت كلها فى الشعب المصرى .

على أننا نلاحظ أن القبائل اليمنية كانت أولى القبائل العربية كلها نزوحاً إلى مصر منذ الفتح العربى . وهكذا بقيت مصر فى أثناء تلك العصور أشبه شيء « بالبوقة » التى تنصهر فيها جميع الأجناس الطارئة عليها إلى زمن المماليك . وحتى هؤلاء المماليك وجدناهم يمتزجون بالشعب المصرى ويدوبون فيه ، مع ما كان من الفوارق العظيمة بينهم . فن أنباء المماليك على سبيل المثال أسرة الشاعر المصرى المعروف باسم محمود باشا سامى البارودى . وهى أسرة ترتفع فى أصولها إلى الملك الأشرف برسباى المملوكى ، ومع ذلك امتزجت بالشعب المصرى امتزاجاً كاد الناس ينسون معه هذا الأصل !

أفترى أن يحدث كل هذا المزج بين الشعوب الطارئة من جهة ، والشعب الذى يقطن

مصر من جهة ثانية — دون أن يكون لهذا المزج الحادث أثره في المزاج المصري
والثقافة المصرية ؟
أظن لا

فنحن حين نبحث عن منابع الثقافة المصرية في غضون القرون الوسطى نجد أن
أهمها يومئذ ثلاثة :

أولها : مدد من الشرق ونعني به العراق ، والرحلة بينه وبين مصر كانت مقصلة
طوال العصور الوسطى . والعراق بلاد قريبة من فارس ، وقد غلبت على فارس النزعة
الفلسفية . ومن أجل هذا نقرأ في تراجم بعض العلماء قولهم « وقرأت المعقولات في
بلاد العجم » . وفي كتب التاريخ شواهد كثيرة تدل على نزوع هذه البلاد إلى الفلسفة .
وثانيها : مدد من الغرب والأندلس . وهي بلاد غلبت عليها الرواية والخيال
والنقل . والغالب على هذا المدد أنه كان يأتي إلى مصر عن طريق الإسكندرية ، ومن
أجل هذا سميت الإسكندرية (باب المغرب) .

وثالثها : مدد من طبيعة البلاد المصرية نفسها وهي بلاد غلب عليها اصطناع
الدوق فيما تأخذ من علوم المشاركة والمغاربة جميعاً .
وتلك هي بذور الشخصية المصرية العلمية في القرون الوسطى .

على أن مصر منذ نجحت في طرد الصليبيين وصدد المغول ، أصبحت مركزاً للعالم
الأسلامي كله كما قلنا ، وتخلت بغداد لها عن هذه الزعامة ، ونزلت عنها مختارة أو غير
مختارة ؛ وقد رفع هذا الوضع من شأن الشخصية المصرية التي صهرتها صينة الحروب
الصليبية ، وخرجت منها ومن الحنة المغولية مستحقة لهذه المنزلة . ومنذ ذلك الوقت ومصر
تعنى بنفسها ، وتظهر لنا هذه العناية بوجه خاص في كتابة التاريخ . إذ نجد المؤرخين

المصريين يقولون بأنفسهم تأليف الكتب التاريخية الإسلامية ، فيبدأون فيها الكتابة عن مصر أولاً ، ثم يأتون بأخبار الأقاليم الإسلامية الأخرى ومنها بغداد نفسها ثانياً ، جاعلين من مصر نقطة ارتكاز ؛ لهم تدور عليها كتبهم التي كتبوها في التاريخ الإسلامي . وذلك كله على عكس ما كانت عليه الحال قبل أن تنتقل الزعامة إلى مصر .

على أن هذه الزعامة التي سلمت لمصر في العصور الوسطى كلفتها فوق الجهود الحربية التي بذلتها جهوداً علمية وأدبية وأخرى . وكان على مصر يومئذ أن تقوم بها ، وخاصة بعد أن نظرت فإذا أيدي المغول قد عبثت بالتراث الإسلامي العظيم ، وكادت أن تمحو كل أثر من آثار المسلمين العقلية والأدبية .

ومن ثم نهض العلماء نهضة كبيرة في مصر ، وأخذوا يجددون هذا التراث الإسلامي ، ولكن بمقول مصرية ، وأقلام مصرية ، وأذواق مصرية ظهر أثرها واضحا في كل لون من ألوان العلوم العقلية . ومنها على سبيل المثال : علم البلاغة . والقارىء لكتاب من كتب البلاغة التي كتبها المصريون في ذلك الحين يرى أثرهم جلياً في هذا الكتاب ، ويفعجب مثلاً من أن يدخل المصريون بذوقهم في البديع ألواناً ليست في نظر سواهم من البديع ، كأن يجعلوا من (السهولة) لونا ، وكأن يجعلوا من (النزاهة) لونا ، وكأن يجعلوا من « الانسجام » لونا ، وكأن يجعلوا من (التحكم) لونا الخ .

وخلاصة القول أن النهضة العلمية الأدبية التي بلغت أوجها في عصر المماليك كانت تمتاز بأمرين :

أولها : صيانة التراث الإسلامي الذي كادت تعصف به أيدي المغول .

وثانيهما : عدم اكتفاء المصريين بصيانة هذا التراث الإسلامي العظيم ، بل إباحتهم لأنفسهم أعمال الذوق في هذه الصيانة أو التجديد .

وهذا كله من حيث العلوم العقلية . أما للعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والكلام

ونحوها ، فقد كانت من الأمور التي انصرفت عنها الطبيعة المصرية الخالصة ، ونبا عنها الذوق المصري البحت ، فسكادت الفلسفة أن يغيض مأوها في الأرض المصرية جملة ، ولم يكن للجدل في مصر إلا ظل خفيف قصير . ومع ذلك لم يكن الجدل المصري مبنياً على الأدلة المنطقية بمقدار ما كان معتمداً على الحاسة اللغوية .

أجل — عني العلماء في مصر فيما عنوا بالرد على الفرق الدينية المختلفة كالمعتزلة حيناً ، والرافضة حيناً ، والحشوية حيناً . والحشوية قوم كانوا يتكلمون في الجهة التي يرون أن الله تعالى فيها بزعمهم . فانبرى العلماء في مصر للرد على هذه الفرق ، واعتمدوا في ردودهم على اللغة التي منحهم الله فيها ذوقاً جميلاً أو إحساساً دقيقاً ، حتى لكانهم استفنوا بهذه الحاسة اللفظية عن المهارة المنطقية .

على أن البحوث الكلامية والجدل بين الفرق الإسلامية كان قد أخذ حده وانتهى إلى غايته في بغداد والشرق ، بحيث لم تبق هناك حاجة ماسة إلى استئناف البحث الجدلي في مصر .

ثم إن لهذه الحياة العقلية التي نتحدث عنها جانباً آخر لم يكن أقل وضوحاً وتعبيراً عن الشخصية المصرية في القرون الوسطى من الجوانب الأخرى . وهذا الجانب الذي نعبه هو (التصوف) .

والمعجب أنه بينما كان الجنود المصريون يحمون حياة عنيفة في القلاع والحصون ، ويجاهدون جهاداً مادياً شديداً في ميادين الحروب ، إذا طائفة أخرى من المصريين يحمون حياة وادعة في معابدهم ، ويتزعمون بألحان دينية جميلة في خواتمهم ، ويروضون أنفسهم رياضة روحية لطيفة لا غاية لها عندهم إلا الوصول إلى الله تعالى والاتحاد بذاته الكريمة ! ونحن إذ نقابل بين هاتين الصورتين من الحياة المصرية ، نشعر شعوراً حقيقياً بأن

هذه الحياة الروحية اللطيفة لم تكن في أكثرها إلا (انعكاساً) للحياة الحريسة العنيفة ، وهي حياة قامت بسبب الدين . فبينما كان الجنود المسلمون والصليبيون يتقاتلون متباغضين ، إذا بالمتصوفة من المصريين ينعمون في رياضهم الصوفية بحياة روحية ، تنزل فيها جميع الفوارق الإنسانية ، وتسودها المثل الأخلاقية ، وتكاد تنسى فيها جميع الخلافات المذهبية أو الدينية ، ويشعر فيها المتصوف من أعماق قلبه بوحدة الأديان ، ويمتلىء فيها قلبه بالحب لجميع بني الإنسان . وبحسب المتصوف نفسه أن يكون باعثاً قويا على هذه المعاني الإنسانية العالية ، في عصر غلبت عليه عصبية دينية شديدة قاصية .

وفي استقرار الحركة الروحية في مصر يلاحظ الباحث أمرين هامين :

أولهما — أن الشعب المصري يميل بطبعه إلى الدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم على أساسه ، أو تمت إليه بسبب من أسبابه ، فلا موضع إذن للشك في أن الميول الدينية متأصلة في هذا الشعب ككل التأصل .

ثانيهما — أن البيئة المصرية كانت — وربما لم تنزل — تربة صالحة لنمو التصوف وذلك منذ أن نبتت فيها الرهبانية المسيحية ، وكانت مصر مهداً لهذه الحركة الصوفية . ثم ظهر فيها التصوف الإسلامي أول ما ظهر في نهاية القرن الثاني للهجرة . وفي ذلك العام — كما ذكر الكندي في كتابه طبقات الولاة — « ظهرت بالاسكندرية طائفة يُسمَوْنَ الصوفية يأمرؤن بالمعروف فيما زعموا ويعارضون السلطان في أمره الخ » (١) . ذلك في نهاية القرن الثاني للهجرة ، وأما في القرن الثالث فقد عرف من كبار المتصوفة في مصر رجل يقال له ذو النون المصري المتوفى سنة ٣٤٥ هـ كان أستاذاً للكثيرين من متصوفي الشرق . ثم في القرون التي تلت ذلك ظهر بمصر جماعة كبيرة من المتصوفة ، منهم على سبيل المثال : ابن السكيتاني في العصر الفاطمي ، وعمر بن

الفارض في العصر الأيوبي ، والشهراني في العصر العثماني .
غير أن العجيب حقاً في هذا الشعب المصري القديم أنه تهافت كل التهافت على التصوف ،
حتى إنه كان أكثر استجابة له من المدين ، ومعنى ذلك بعبارة صريحة : أنه إذا صح أن
ننظر إلى التصوف على أنه شيء غير الدين الإسلامي ، فينبغي أن يقال هنا ان مصر
تهافت للتأثر بالتصوف أكثر من تأثرها بالدين الإسلامي . وليس في هذا القول أدنى
غربة أو مبالغة !

لهذه الأسباب كلها مجتمعة أفردت التصوف في كتابي هذا ببحث قائم بذاته ،
عرضت فيه على أن أكشف عن الطابع المصري في هذه الناحية الروحية الخالصة ،
وأن أجاول للشخصية المصرية لونا من أزهى ألوانها في العصور الوسطى وهو التصوف .

أما الأدب الخالص ، فأنا وإن كنت لا أستطيع تناوله بإسهاب في هذا الكتاب ،
لأني سأفرد له كتاباً خاصاً يظهر في القريب العاجل إن شاء الله — فأني لا أجد بداً
من الإشارة إليه إشارة خفيفة ، مادمت أتكلم عن أثر الشخصية المصرية في كل جانب
من جوانب الحياة المصرية الكثيرة .

ونظرة طائفة إلى هذا الأدب المصري الإسلامي الخالص تكفي لأن يلح القارئ
فيه أموراً أو خصائص ، أهمها ثلاث :

الأولى : أنه كان أدب القوة والعاطفة .

والثانية : أنه كان أدب السخرية والفكاهة والملح اللفظية المتطرفة .

والثالثة : أنه كان أدب الزينة اللفظية بالمعنى المعروف في كتب البلاغة اذ ذاك .

فأما قوة الأدب المصري من حيث العاطفة فمصدرها الحوادث السياسية التي

سيطرت على الحياة المصرية وأوجبت على مصر كما رأينا أن تكون زعيمة العالم الإسلامى فى الحربين الصليبية والمغولية .

ولقد كان الأدب المصرى يومئذ فياضاً بمغنى الحماسة والقوة ، رناناً بما يريد الساسة المسلمون يومئذ أن يرنّ به من العواطف الدينية الحارة . ولا يستطيع أحد أن يقول أن الشعر المصرى قصّر فى هذه الناحية .

وأما فكاهة الأدب المصرى وميله الى السخرية فقد ظهرت فى الشعر والنثر ظهوراً واضحاً ، بحيث لا نكاد نلتقى بشاعر أو كاتب مصرى عريق فى المصرية إلا ونجد له فى التعبير عن المسرح المصرى قدماً راسخة ، ويداً طولى ، وطريقة تبعث على الضحك ، وهو ضحك يظهر سريعاً ويختفى سريعاً ، لأن الفكاهة فيه مبنية على اللفظ ، وقلّ أن تبني على الفكرة .

وأما الزينة اللفظية فقد كلف المصريون بها كلفاً عظيماً . وطراً على مصر رجل من فلسطين هو القاضي الفاضل ، فتعلم هذه الطريقة من طرق التعبير فى مصر ، ثم ازداد مع الأيام تعلقاً بها ، وتيسر له فيما بعد أن يكون زعيماً سياسياً وأديباً كبيراً للمصريين . وأن ينشر مذهبه الفنى ، فانتشر انتشاراً كبيراً ، وتحمس له الكثيرة من أهل مصر ، وإن احتفظ بعضهم يومئذ بشيء من القصد فى استخدام الزينة اللفظية التى أسرف فيها القوم .

على أن إسراف الأدب المصرى الوسيط فى استخدام الزينة اللفظية يرجع إلى أسباب كثيرة سنناقشها فى موضعها من هذا البحث ، ومن البحث الذى نعهده فيما بعد باسم (الحركة الأدبية فى مصر) بمشيئة الله تعالى . ويكفى هنا أن ننبه إلى ثلاثة فقط من هذه الأسباب :

أولها : ديوان الانشاء — فنذ وجد فى مصر هذا الديوان والعناية بالكتابة الفنية فى مصر تفوق حد الوصف ، والعناية أيضاً بالمعارف الإنشائية التى تلزم للكاتب فى ديوان

الإشياء تزيد عن الحد . ومن أجل ذلك ظهرت الموسوعات الأدبية من جهة ، وبالغ الناس في التأنق الكتابي نفسه من جهة ثانية .

وثانيها : الحضارة الفاطمية — وقد اتجهت هذه الحضارة فيما اتجهت إليه إلى المادة ، فبالغ الخلفاء الفاطميون في بناء القصور ، وفي غير ذلك من مظاهر العظمة ، وعاد ذلك كله على الأدب نفسه بالميل إلى الزخرف والمبالغة في هذا الميل .

وثالثها : — ذبوع الثقافة الدينية في تلك العصور وسيطرتها على أذهان العلماء والأدباء . ومن أخص مواد الثقافة الدينية القرآن . والقرآن هو السبب الأول في نهضة النحو واللغة والبلاغة وغيرها . والقرآن هو السبب الأول أيضا في جنوح الأسلوب إلى الزينة اللفظية والزخرف . وآية ذلك أنه كان من أظهر الميزات أو الخصائص الفنية لأسلوب القاضي الفاضل نفسه الميل إلى (نثر القرآن) على النحو الذي فعله الأدباء من قبله في (نثر الأشعار) ، مما سنوضحه كما قلنا في موضعه من البحث إن شاء الله .

تلك معالم الشخصية المصرية الإسلامية قدمها لها بذكر مقوماتها وشيء من تاريخها في مصر الفرعونية واليونانية والرومانية . وبودي لو كنت أبحث لنفسى أن أزيد عن هذا القدر تفصيلا في القول . ولكنى خشيت — ولم أزل أخشى — أن يتهمنى القارئ بالإطالة في موضوع زعمت له أنه مقدمة . ولهذا أقارىء أقول إنه إما أن يعدل عن قراءة هذه المقدمة ، وإما أن يقرأها وحدها ويعدل عن قراءة الكتاب نفسه ، وإما أن يجمع بين الأمرين معا .

ومهما يكن من أمر ، فقد وجد مؤلف هذا الكتاب أنه لا غنى له عن كتابة هذا البحث أو المقال ، وأنه قد أشبع بكتابة رغبة ملحة في نفسه ، وحقق شيئا من الأمل كان عنده ، وهو أنه يجب على المفكرين في مصر أن يعنوا عناية كبيرة ببلادهم ، وعقولهم ، ومزاجهم ، ونفسياتهم قبل أن يصفوا لنا شيئا من الأدب المصرى ، أو العلم المصرى . وأحسب لو أن عالما كبيرا من علماء المسلمين كابن خلدون كان يعيش في عصرنا

هذا ، ويخوض في نهضةنا هذه ، وحاول أن يكتب بحشا علميا كهذا ، لتقديم له بمقدمة في موضوع الشخصية المصرية ، ربما أرى عدد صفحاتها على صفحات البحث العلمى أو الأدبى ، بل ربما ذاعت شهرتها على شهرة البحث نفسه .
فما أخلقنا أحيانا أن نصنع صنيع هذا الرجل ، وأن نسلك طريقته ونذهب مذهبه !

(و بعد) فهذا البحث الذى بين يديك بنيت على مقدمه وثلاثة كتب وخاتمة :
أما المقدمة فتلك التى أوشكت أن أفرغ من كتابتها ، وقد رأيت أنى جعلت موضوعها البحث فى الشخصية المصرية : ما تاريخها ؟ وما معالمها ؟ وإلى أى مدى تأثرت بشخصيات الأمم الأخرى ؟ وإلى أى حد أثرت هى فى شخصيات هذه الأمم ؟ ثم ما الفرق بين الشخصية المصرية الفرعونية والشخصية المصرية الإسلامية ؟ وما مظاهر هذه الشخصية الأخيرة ، وما مدى ما طرأ على مصر من التغيير بسبب هذا الدين الجديد ؟ إلى آخر تلك المشاكل التى عرضت لها عرضا يسيراً بقدر ما سمح به حيز المقدمة .
ويأتى بعدها الكتاب الأول وعنوانه (مصر بين عهدين) :

أشرت فيه إشارة سريعة إلى مجيء الفاطميين إلى مصر ، وإلى قيامهم فيها بتأسيس خلافة جديدة كادت تنزى بالخلافة العباسية فى بغداد ، لولا أن دب فيها الفساد ، فاستطاعت الخلافة العباسية أن تعود إلى مصر ، وذلك بفضل الملك الناصر صلاح الدين .
حتى أتى المماليك فأقاموا فى مصر نفسها خلافة عباسية شكلية ، ونظرنا نحن إلى حياة الدولة الفاطمية وحياة الدولتين الأيوبية والمملوكية ، فإذا بين هاتين الحياتين فروق عدة أهمها خمسة :
فرق من حيث الأداة الحكومية .

وفرق من حيث الحماس الدينى الذى أظهرته كل دولة منها فى الحروب الصليبية .
وفرق من حيث العقائد المذهبية .

وفرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

وفرق من حيث الحياة الثقافية .

وقد خصصنا كل واحد من هذه الفروق بباب وازننا فيه بين مسألة مصر في العهد

الفاطمي ، وحالتها في العهدين الأيوبي والمملوكي .

أما الكتاب الثاني فقد جعلنا موضوعه (الحركة الروحية) ، ومهدنا لذلك أولاً بالحديث عن عقيدة الأشعرى ، وهي العقيدة التي اعتنقها صلاح الدين ، ثم انتقلنا من ذلك إلى الحديث عن التصوف كيف نشأ في الاسلام بوجه عام ؟ وكيف نشأ بمصر بوجه خاص ؟ وكيف أن صلاح الدين كان أول من أنشأ (الخانقاه) بالديار المصرية ؟ وأنشأنا بعد ذلك نصف الحياة في داخل هذه المعابد أو الخوانق ، وأشرنا في أثناء ذلك إلى أخلاق المتصوفة الذين كانوا يحيمون في داخل هذه الخوانق . وساقنا هذا إلى الكلام عن طبقات المتصوفة في مصر خاصة ، فوقفنا عند طائفة من المشهورين من هؤلاء ، ولذلك استغرق كتاب الحياة الروحية سبعة أبواب .

أما الكتاب الثالث والأخير فموضوعه (الحركة العلمية) ، وفيه تحدثت عن نشأة المدارس في الإسلام ، وكيف أن صلاح الدين كان من سياسته الاعتماد على هذه المدارس في إعادة مصر إلى المذهب السني الذي أبعدهم الفاطميون عنه مدة من الزمان . وذهبت أصف نظام هذه المدارس وطريقة التعليم فيها ، والعلوم التي كان يدرسها الطلاب في هذه المؤسسات ثم أخذت أبحث في نواحي النشاط العلمي في مصر ، وأفردت كل ناحية منها بباب : فباب للحديث ، و باب للفقه ، و باب للنحو ، و باب للغة ، و باب للبلاغة ، و باب للتاريخ ، و باب للأدب ، و باب للموسوعات ، و باب للفلسفة ، و باب تحدثت فيه عن القبط ومبلغ مساهمتهم في الحركة العلمية ، فتمت أبواب هذا الكتاب عشرة كاملة ، توخيت فيها ووصف التيارات العامة في كل ناحية من نواحي النشاط العلمي ، وأتبع ذلك في أكثر الحالات بتراجم موجزة لكثير من البارزين في هذه النواحي .

ولقائل أن يقول : أفما كان خليقا بمن يؤرخ للحركة الفكرية في مصر الإسلامية أن يخص هذه الحركة منذ الفتح العربي إلى العهدين الطولوني والإخشيدي بكتاب ، ثم يخص العهدين الأيوبي والمملوكي بكتاب وهكذا ؟ وجوابي عن ذلك : أنني فسكرت فعلا في مثل هذا النظام ، غير أنني وجدت الحركة الفكرية في مصر لم تظهر بوضوح قبل العصر الفاطمي ، بل وجدت الشخصية المصرية لم تصل إلى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر الذي أشير إليه .

ومع هذا وذلك فستري أيها القارئ أنني حين أؤرخ لكل حركة من الحركات الروحية أو العلمية في مصر كنت أرجع بها إلى أول نشأتها منذ الفتح العربي ، ثم لا أزال أتبعها حتى أبلغ بها العصر الفاطمي ، فالعصرين الأيوبي والمملوكي .

على أنني ألقت النظر هنا إلى أنني وقفت ببعض هذا عند نهاية الممالك البحرية ، لم أتجاوزها تجاوزاً ظاهراً إلى عصر الممالك البرجية . وذلك أن في النية ، إذا كان في العمر بقية ، أن أؤرخ لمصر فكرياً ثم أدبياً إلى عصرنا هذا ، وهو عصر فاروق الأول حفظه الله .

أما الخاتمة فعدت إلى الشخصية المصرية نفسها أخلص أثرها في نواحي الحياتين الروحية والعلمية ، وأثبت ما وصلت إليه من النتائج في هذا الموضوع الخطير ، وانتهيت من ذلك إلى الآراء التي تراها في هذا البحث .

* * *

ولقد يعلم القراء أن البحوث العلمية الأدبية لم تكد تنمو وتتقدم شيئاً فشيئاً في كلية الآداب ، حتى ظهر اتجاه حديث في هذه الأبحاث هو دراسة الآداب القومية ، لتأخذ مكاناً ممتازاً إلى جانب (الدراسات العربية) . ولم تكن كلية الآداب مدفوعة إلى

هذا الاتجاه بدافع من قوميتها ولا يعامل واحد من وطنيتها ، إذ العلم نفسه لا يصح أن يخضع كثيراً ولا قليلاً لمثل هذه البواعث . وإنما كان الباعث القومى فى حقيقة الأمر آخر البواعث التى دعت إلى هذا الاتجاه . بل كان هذا الاتجاه نفسه طوراً من طوار الحركة العلمية والأدبية التى قام بها (قسم اللغة العربية فى كلية الآداب) أو كان مرحلة من المراحل التى سارت فيها هذه الحركة . وآية ذلك أن هذا القسم فى كلية الآداب يشجع البحث فى الأدب المصرى ، كما يشجع البحث فى الأدب الأندلسى ، كما يشجع البحث فى الأدب السورى والعراقى وهكذا .

والذى أريد أن أخلص إليه من هذا الكلام هو أن أقول فى تواضع واستحياء أن هذا البحث الذى أذيعه الآن يعتبر من أوائل البحوث التى أخرجتها جامعة فؤاد فى موضوع الدراسات المصرية : الأدبية منها والعلمية . وأنا إذ أقدم بحثى هذا إلى القراء أحب أن يعلموا أننى رجل لا يضيق صدره بنقد ، ولا يسوء ظفه بقول مادام هذا القول صادراً عن رغبة خالصة فى الإصلاح .

أجل أحب أن يعلم القراء عنى ذلك ، بشرط أن يلاحظوا كذلك أن العلم نفسه لا يعرف الكلمة الحاسمة فى موضوع ما . ورحم الله زعيماً من زعماء النهضة الأدبية فى مصر الأيوبية حيث قال :

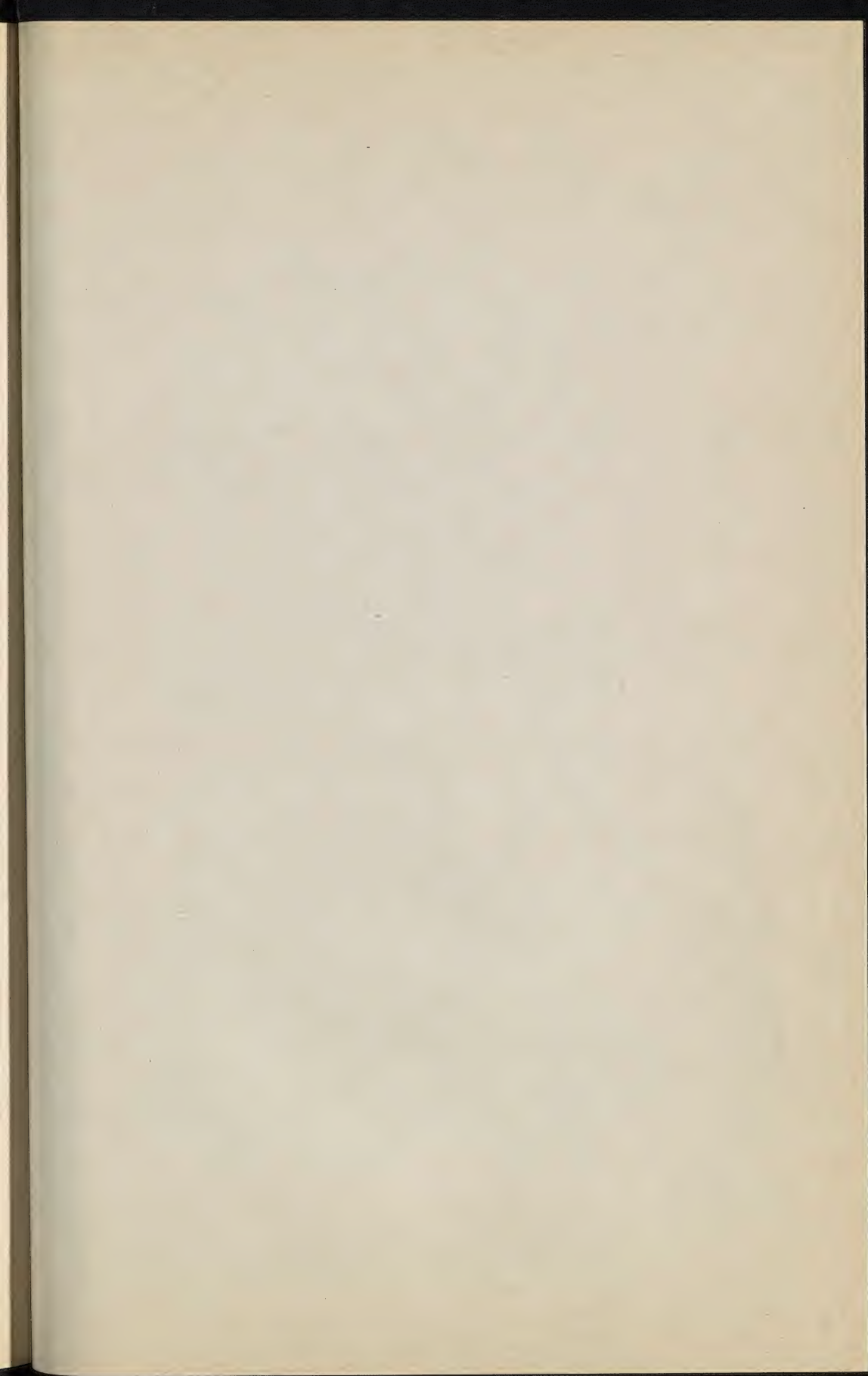
« إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل ، ولو تُرك هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر . »

والله ولى التوفيق

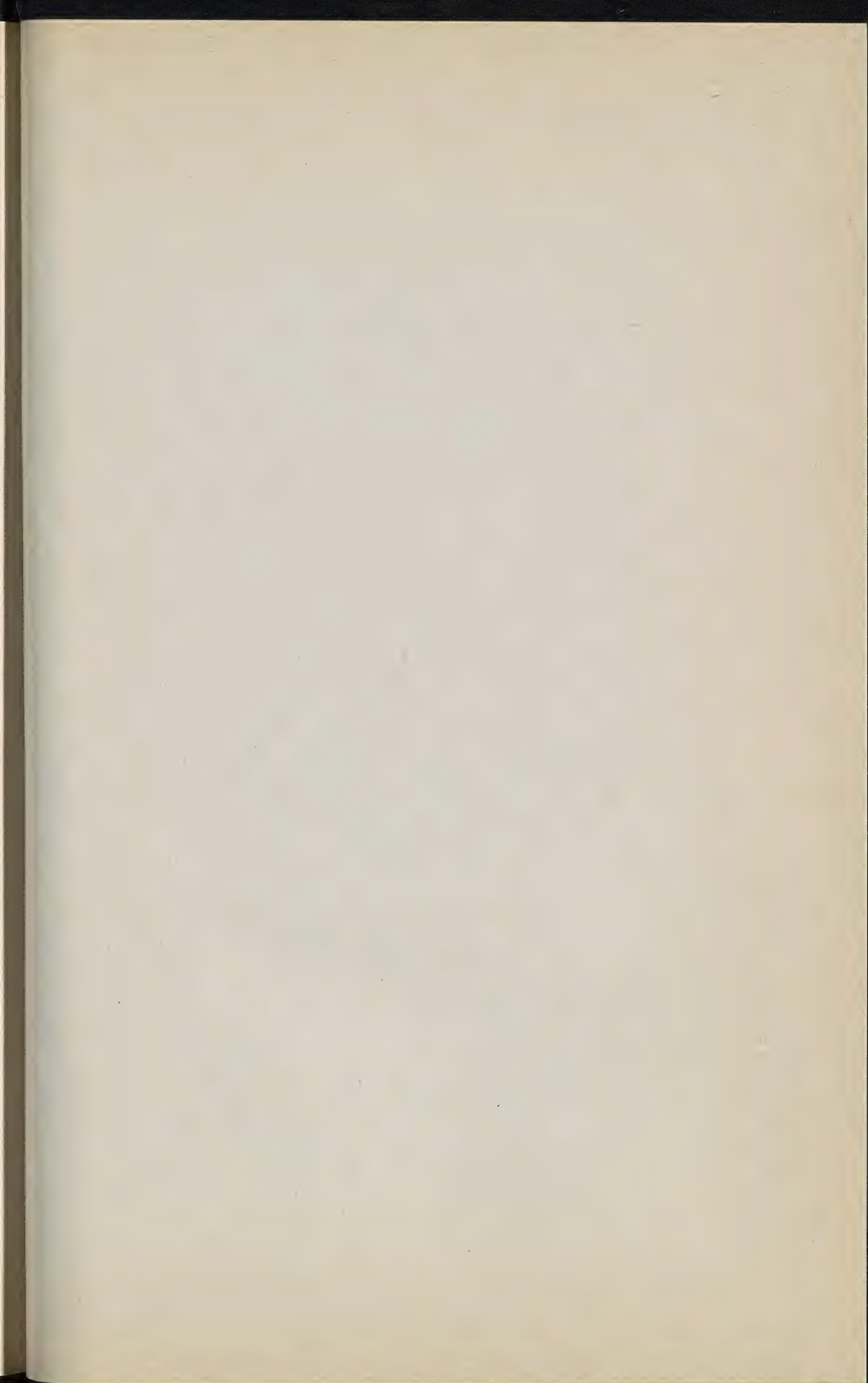
عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة فى ربيع الأول ١٣٦٦

الموافق ١١ فبراير ١٩٤٧



الكتاب الأول
متر بين عشرين



أتى الفاطميون مصر فغزوها بسيوفهم ، كما غزوها بعقائدهم وميولهم ، واتخذوا لذلك طرقاً تدل على فرط ذكائهم ، فاستعانوا في الترويج لدعوتهم بالسيف والقلم والسياسة والعلم والدين والأدب جميعاً .

وقد اتجهوا منذ بداية أمرهم إلى المساجد فجهروا فيها بشيء من آرائهم ، وبشروا فيها بجزء من عقائدهم ، ثم أذنوا فيها « بحجى على خير العمل » وهو أذان الشيعة وحدهم ، لا تعرفه فرقة غيرهم ، فكان ذلك إيذاناً منهم بحرب طاحنة لم يكن بد من وقوعها بين مذهب الشيعة الذى تبشر به حكومة الفاطميين ، ومذهب السنة الذى كانت عليه السكينة المطلقة من الشعب المصرى إلى ذلك الحين .

قيل ولما دخل المعز أمر أن تكتب على سائر الأمكنة بمدينة مصر : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ^(١) وكان أيسر ملاقته الحكومة الفاطمية من هذا الشعب السنى أنه أعلن شكه فى نسب القائم بها ، وغازط ذلك الفاطميين حتى قيل إن بعض الأشراف اجتمعوا (بالمعز) عند وصوله إلى مصر فسأله أحداهم ما نسبته ؟ فأجاب (المعز) أنه سيعقد مجلساً يعلن فيه هذا النسب . واجتمع الناس فى هذا المجلس فسل (المعز) سيفه إلى النصف وصاح فيهم « هذا نسبي » . ثم نثر عليهم الذهب وقال « وهذا حسبي » !! فأجاب الأشراف والناس « سمعنا وأطعنا » ، وهى حكاية مشهورة لا يعنينا أن تكون صحيحة أو غير صحيحة ، ولكن يعنينا ما تدل عليه ، وهو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يعانون جهداً عظيماً فى إزالة ما علق بأذهان الناس فى مصر من الشك فى نسبهم ، وما زالوا كذلك حتى استقرت أمورهم نهائياً فى تلك البلاد ، وأمفوا على أنفسهم مكر الخلافة العباسية فى بغداد .

ثم ما كادت الخلافة الفاطمية تفرغ من نشر مذهبها والتمسكين لدعوتها حتى اتهمت بعد بایضاء المستمسكين في مصر بمذهب أهل السنة ؛ فقیل « إنه في سنة إحدى وثمانین وثلاثمائة هجرية ضرب رجل بمصر وطيف به المدينة من أجل أنه وجد عنده كتاب الموطأ لمالك بن أنس » ، وهی عبارة نقلها المقریزی في خطه^(١) عن المسبحی . والرأى عندنا في ذلك أنه حادث شاذ لما نعرفه عن الفاطميين من ميلهم إلى التسامح مع أهل المذاهب والديانات الأخرى .

ومهما يكن من شيء فقد قوى أمر هذه الخلافة العلوية ، وعظم سلطانها حتى لقد كان الخليفة (الأمر) تحدثه نفسه بالسفر إلى المشرق والفارة على بغداد لتوحيد المذاهب الدينية في جميع الممالك الإسلامية ، وقال الأمر في ذلك شعراً منه هذان البيتان :

دع اللوم عني لست مئى بموثق فلا بد لي من صدمة المتحقق
وأعق جياذی من فرات ودجلة وأجمع شمل الدين بعد التفرق^(٢)

وهكذا بقي العالم الإسلامي كله أو أكثره موزعاً بين خلاتين هما الخلافة العلوية الفقية في مصر والمغرب ، والخلافة العباسية التي هربت وضعفت وانحصرت أو كادت تنحصر في بغداد . ثم إنه حول منتصف القرن الخامس الهجرى كانت الخلافة العباسية قد تخلصت نهائياً من سلطان البويهيين المعروفين بتحمسهم لمذهب الشيعة ، ووقعت هذه الخلافة تحت سلطان الأتراك الذين عرفوا بتحمسهم لمذهب السنة .

وكان الأتراك السنيون في جملتهم شعباً مختلفة ، أخذ بعضها يتلو بعضاً في الظهور والسيطرة على مقاليد الأمور ، فظهرت منهم الدولة الغزنوية أولاً ، ومدت سلطانها إلى الهند والجبل وخراسان ، ثم تبعها الدولة السلجوقية التي اتصل رجالها بالخلافة العباسية بصلة النسب ، فازدادوا تمسكاً في الدفاع عن هذه الخلافة العتيقة ضد أعدائها من الشيعة ، ثم

(١) خطط المقریزی الجزء الرابع ص ١٥٧

(٢) للمقریزی الجزء الثاني ص ٢٧٩

ورث الأتابكة دول السلاجقة ، وهؤلاء الأتابكة هم الذين نشأ في أحضانهم «نجم الدين أيوب» ، وهو والد صلاح الدين الأيوبي منشىء الدولة الأيوبية . والغريب أن الفاطميين حين أدركوا خطورة هذا الجنس التركي العظيم ، طفقوا يستميلون منهم الأتراك الغزنويين ، وبعث الخليفة الخاكم بأمر الله إلى سلطانهم إذ ذاك «محمود بن سبكتكين» خطاباً بهذا المعنى ، فرد عليه السلطان رداً لا نعلم أقبح منه . ثم أعاد الخليفة الظاهر بن الحاكم الكرة مع هذا السلطان نفسه ، فلم يكن حظّه بأكثر من حظ أبيه من قبل^(١) . وأخيراً يش الفاطميون من أن يقللوا من حماس الأتراك السنيين ، وعلموا أو كان ينبغي أن يعلموا أنهم إنما يؤتون من هذه الثغرة ؟ !

ثم بظهور الأتراك السلجوقيين يبدأ تاريخ الحروب الطويلة التي أبلى فيها الأتابكة ، وأبلى فيها صلاح الدين ، ونعني بها الحروب الصليبية ، وهى حروب نشبت كلها من أجل بيت المقدس ، وهو البلد الذى قدر له أن يكون مكانا تقتتل فيه ديانتان ، هما الإسلام والمسيحية ، وتلتقى فيه حضارتان ، هما الحضارة الشرقية والحضارة الغربية . وبقي الحال على ذلك حتى أتى صلاح الدين أن يتغلب على أعدائه من الفرنج وأن يحصرهم فى شريط ضيق على الساحل ، ثم ترك الهماليك الذين خلفوا أولاده من بعده مهمة أخرى هى إخراج آخر صليبي من هذا الشريط الضيق على الساحل . والواقع أنه كان على صلاح الدين أن يقوم فى ذلك الوقت — كما سنرى بعد — بعملين خطيرين : أولهما تأسيس دولة قوية له فى مصر والشرق ، وثانيهما مطاردة الصليبيين الذين أتوا من بلادهم البعيدة بحجة المحافظة على القدس .

وفى خطوط كثيرة يحيط بها التاريخ السيامى لهذه الفترة ، أفاح صلاح الدين الأيوبي فى إزالة الدولة الفاطمية وإقامة الدولة الأيوبية ، والأرجح عندي أن هذه

(١) قالوا ان السلطان بعث بالسكتاب الذى أناء من الحاكم بأمر الله إلى الخليفة العباسى بعد

ان خرقة وبصق عليه من وسطه — النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٥٦

الحكومة الأيوبية كانت إسلامية أكثر منها مصرية ، وأن صلاح الدين كان فيما أرى مدافعاً عن الفكرة الدينية أكثر من الفكرة المصرية . ذلك أن صلاح الدين لم يخرج عن كونه تلميذاً مخلصاً للأتابكة الذين منهم نور الدين ، وكانت الخطة التي وضعها هؤلاء الأتابكة المخلصون للدين هي أنهم يملكون الشام ، ثم يجند الشام وماله يملكون مصر ، ثم يجند مصر ومالها يطردون الفرنج . ومعنى ذلك أن الفكرة الدينية نفسها هي التي كانت مسيطرة على أذهانهم ، وهي التي ألهمتهم هذه الخطة التي نفذها السلطان الملك العادل نور الدين الأتابكي شطراً منها ، ثم قام من بعده السلطان الملك الناصر صلاح الدين بتنفيذ شطر آخر^(١) . ثم أتى المماليك فنجحوا في تنفيذ الشطر الأخير . وبذلك أمسكوا يد التاريخ عن أن تكتب صفحة الخزي أو العار الذي كاد يلحق بالإسلام لولا هذه الجهود التي بذلوها حتى تم لهم النصر نهائياً على الفرنج .

وهؤلاء المماليك هم جند بنى أيوب وأتباعهم والمؤلفة أكثريتهم من عناصر بعيدة عنهم غريبة عن بلادهم . والواقع أن الدولة العباسية هي التي وضعت الأساس الأول للاستعانة بالعناصر الأجنبية في إدارة الدولة ، ذلك أن الدولة العباسية قامت على أكتاف الفرس أولاً ثم استعانت منذ المعتصم والمتوكل بالترك ثانياً . وأما تاريخ الاستعانة بالمماليك في الديار المصرية فيرجع إلى الدولة الطولونية (٢٥٤ — ٢٩٢ هـ) ، حين اشترى أحمد بن طولون ممالكه من الديلم ، واستعان الفاطميون بعدهم بالمغاربة والسودان والأتراك . ثم في عهد الدولة الأيوبية أو في أواخرها عاد الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى الاستعانة بالمماليك . ومنذ يومئذ علت كلمة المماليك البحرية . وكان من أشهر من نبغوا من هؤلاء الملكة شجرة الدر التي حكمت مصر ثمانين يوماً وتزوجت

(١) وهذا يحيل القارئ إلى خطاب كتبه القاضي الفاضل على إسماعيل السلطان صلاح الدين إلى الخليفة العباسي وفيه يقول : (... فقد أنفق المولى مال مصر في فتح الشام ، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة ، وأنفق مال الجميع في فتح الساحل ، وينفق إن شاء الله تعالى مال القسطنطينية في فتح رومية ، والملوك كلهم وكلأوه وأمنأوه على خزائنه إلى أن يسلموها إليه .. الخ) انظر كتاب الروضتين ج ٢ ص ١٧٧ س ٣١ مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٨ هـ .

بعض الدين أيبك ، وبانتخابه ملكاً على مصر زالت الدولة الأيوبية ، وأخذت مكانها دولة المماليك البحرية .

وامتاز عصر هذه الدولة بأنه من أزهى عصور مصر الإسلامية . فقد أصبحت مصر إذ ذاك عاصمة لدولة عظيمة تمتد حدودها من برقة غرباً ، إلى البحر الأبيض شرقاً ، ومن آسيا الصغرى شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً ، وخضعت لهذه الدولة بلاد اليمن والحجاز .

واستطاعت هذه الدولة القوية أن تقوم فوق ما قامت به من طرد الصليبيين نهائياً من البلاد بواجب آخر لا يقل عنه خطورة ؛ وهذا الواجب الأخير هو صدهم (للمغول) الذين هجموا على الشام وحاولوا الوصول إلى مصر بقصد امتلاكها لأنفسهم ، فانهى المصريون لهم وحاولوا بينهم وبين الوصول إلى أغراضهم . وبذلك أصبح للمماليك يد كبرى لا على مصر وحدها ، بل على العالم الإسلامي كله .

وبسبب هؤلاء المغول حدث حادث آخر خطير ؛ وهو إلغاء الخلافة العباسية من بغداد ، وشعور السلاطين من المماليك في ذلك الوقت بالحاجة القصوى إلى إحياء الخلافة العباسية في مصر . وتم ذلك فعلاً في عهد بيبرس وتحقق بهذا في عهد المماليك أمل كان يداعب المصريين في عهد أحمد بن طولون .

ولا شك أن الحادث كان له خطره في حياة الدول الإسلامية عامة ، والدولة المصرية خاصة . ويكفي أن يكون من آثاره أن الخليفة الذي كان يجمع في يده السلطتين الدينية والدنيوية أصبح في مصر رجلاً يعمل بمشيئة المماليك ، ويأتمر بأوامرهم ، وليس في استطاعته عمل فوق ذلك .

هذه الظروف التي تشير إليها هي التي جعلت لمصر في القرون الوسطى شأنًا عظيمًا ممتازاً ، فأصبحت بحق زعيمة العالم الإسلامي ، وحامية للخلافة الإسلامية العباسية ، ولهذا أثره الكبير في الأدب والعلم ، كما سنرى بعد .

والحق أن المؤرخين لا يستطيعون أن يخفوا عجبهم من هذا العنصر الجديد الذى حكم مصر وهو عنصر المماليك . وهم طائفة من الأرقاء اشتراهم سيدهم بالمال ثم عنى بتربيتهم عناية خاصة . ومصدر العجب هو كيف استطاع هؤلاء الأرقاء فى وقت قصير جداً أن يسيطروا سيطرة تامة على قطر غنى كصر ، وعلى غيره من الأقطار الأخرى ؟ ثم كيف استطاعوا فى سهولة ويسر أن يخلعوا لأنفسهم هذه الامبراطورية الواسعة ، وأن يحافظوا عليها ويقوموا على حمايتها وحماية مصر والإسلام من خطرين داهيين عظيمين ، هما خطر الصليبيين وخطر المغول ؟

ومع ذلك فإن هذا العجب نفسه تلاشى قليلاً قليلاً حين عرفنا بعض الأسباب التى كان لها أثر واضح فى نجاحهم . ومن هذه الأسباب حسن تربيتهم وإعدادهم ، ومنها وقوع التنافس الشديد بينهم للوصول إلى المراكز الكبرى فى الدولة ، ومنها مركز الملك أو السلطنة . ومعنى ذلك أن باب الجدد كان مفتوحاً على مصراعيه أمامهم ، موصداً فى الوقت نفسه على الشعب الذى أوشك أن يعيش فى عزلة تامة عن حكمه ، لأنهم حرّموا عليه الانخراط فى سلك الجنديّة ، وقصروه على أعمال القلم من ناحية ، والزراعة والصناعة من ناحية ثانية . والغريب كذلك فى صفات أولئك المماليك حرصهم حرصاً شديداً على صالح الشعب المصرى ، واستمسكهم مع ذلك بقواعد الدين الإسلامى . وهذا كل ما يمكن أن يلاحظه المؤرخون على حياة المماليك العامة . أما حياتهم الشخصية الخاصة فالظاهر أنها كانت موضعاً للطعن أو السخط .

والظاهر أيضاً أن الأمر الذى كان يدعو إلى احترام المماليك هو رابطة المملوك بأستاذه ورابطة أستاذه به ؛ إذ كان المملوك أطوع لأستاذه من أبنائه ، وكان الأستاذ أخلص لمملوكه من نفسه ، بل كان الأستاذ حريصاً على أن يصل مملوكه إلى رتبته ، ولكن بعد أن يمرّ بدور عظيم من التربية العسكرية أولاً والتربية الثقافية بعد ذلك . وهذه

الأسباب كلها مجتمعة ، ولأسباب أخرى كذلك ، أصبح المملوك خليقاً بالسيادة على مصر فأصاب من هذه السيادة قسطاً أعانه على القيام بواجبات كثيرة وخطيرة ، من أجلها وأعظمها الواجبان اللذان أشرنا إليهما ؛ وهما طرد الصليبيين ، وصد الهجوم المغولي الذي كان خطراً على الاسلام والمسلمين .

والذي لا نزاع فيه أن مصر التي كانت تحكمها دولة شيعية ؛ هي الدولة الفاطمية كانت مخالفة كل المخالفة لمصر التي كانت تحكمها دولتان سنيان ؛ هما الدولة الأيوبية والدولة المملوكية .

وما دمنا سنتعرض لوصف الحياتين الروحية والثقافية لمصر الأيوبية والمملوكية فلا مفر لنا أولاً من أن نصف هذا التغيير الذي طرأ على مصر بانتقالها من دولة إلى دولة حتى أصبحت على الشكل الذي تراها به في حكم بني أيوب ، ثم على الشكل الذي انتهت به كذلك في حكم المماليك .

ومعنى هذا أننا نريد أن نتحدث عن الفروق الواضحة بين مصر في العهد الشيعي ومصر في العهد السني . والحديث عن هذه الفروق بين هذين العهدين هو موضوع الكتاب الأول من كتب هذا البحث .

ونحن إذ ننظر في تاريخ الدولة الفاطمية والدولتين الأيوبية والمملوكية نجد بينهما فروقا من وجوه عدة :

(١) ففرق من حيث الأداة الحكومية .

(٢) وفرق من حيث الحماسة الدينية التي أظهرها كل من الشيعة والسنة ضد العدو المشترك بينهما في ميدان الحروب الصليبية .

(٣) ثم فرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

(٤) وفرق من حيث العقائد المذهبية .

(٥) وفرق من حيث الحياة الثقافية ، ونعني بها طريقة كل دولة في تثقيف

الشعب المصرى .

وليس شك في أن الحياة المصرية بألوانها الأدبية والعقلية كانت معرضاً عاماً لهذه الفروق التى نشير إليها ، ولوحة ارتسمت هذه الصور المختلفة عليها . وهذه الحياة الأدبية كتاب غير هذا الكتاب الذى نخصصه للحياة الفكرية ، فلنتحدث الآن عن هذه الفروق واحداً واحداً ، وليكن هذا الحديث عنها أدنى إلى الإيجاز بقدر المستطاع . وذلك أن موضوع هذه الفروق التى نشير إليها وسيلة لا غاية فى بحث كهذا البحث ، ومنخص كل فرق منها بفصل .

الفصل الأول

الأداة الحكومية

يتلخص الفرق من هذه الناحية في أن حكومة الفاطميين كانت حكومة مدنية ، بينما كانت حكومة بنى أيوب حكومة عسكرية وكانت حكومة الماليك مدنية عسكرية في وقت معاً ، ومصدر ذلك أن الفواطم أتوا مصر كما قلنا ومهمتهم الأولى والأخيرة هي الدعوة الفاطمية . وحكومتهم لهذا حكومة الدعاة المذهبية على هذا الوجه لا أكثر ولا أقل . والجيش الفاطمي نفسه كان خليطاً عجيباً من عناصر مختلفة أكثرهم من المرتزقة ، ومن هؤلاء المغاربة ، والأتراك ، والغز ، والدليم ، والسودان ، وفرقة يقال لها المصامدة وهي قبيلة من البربر أهل عدد وشوكة .

ثم أتت الدولة الأيوبية فكان لها - كما قلنا - مهمتان خطيرتان أولاهما القضاء على الخلافة الفاطمية ، والثانية التغلب على الفرنج في الحروب الصليبية .

من أجل ذلك اعتمد ملوك بنى أيوب منذ عهد صلاح الدين على جيش تألف معظمه من الأكراد الذين ظلوا وحدهم عدة الدولة الأيوبية ، وعنوان القوة الحربية ، حتى كان عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فوقع في الخطأ الذي ارتكبه الفاطميون ، وهو اعتماده على الجند المرتزقة ، فرأيناه يقتنى لنفسه عدداً كبيراً من الماليك ، وكان معظمهم من الأتراك الذين ثبتوا معه في حنة وقعت له بسبب النزاع على الملك بينه وبين أخيه العادل الثانى ، في أواخر الدولة الأيوبية ، وكان ذلك من أكبر العوامل في زوال هذه الدولة من الديار المصرية ، وانتقال الأمر فيها إلى هؤلاء الماليك ، ثم إن الفاطميين استقلوا بمصر فأنشأوا فيها خلافة جديدة ناهضت الخلافة العباسية العتيقة ،

وبزتها في كثير من مظاهرها . واستعان الخليفة الفاطمي في إدارة مصر بحكومة معقدة التركيب كثيرة الدواوين ، مشحونة بعدد ضخم من الموظفين على رأسهم الوزير . فمن دواوين الحكومة الفاطمية إذ ذاك : ديوان الإنشاء ، وديوان بيت المال ، وديوان الجيوش وديوان الأحباس ، وديوان الرواتب ، وديوان خزائن السكوة والعاراز . وفي كل ديوان من تلك الدواوين عدد كبير — كما قلنا — من الموظفين يرأسهم رجل يقال له صاحب : فصاحب لبيت المال ، وصاحب لديوان الأحباس ، وصاحب لديوان الإنشاء وهكذا . والأخير — وهو صاحب ديوان الإنشاء — يلي الوزير نفسه في الرتبة ، ثم يأتي بعده صاحب القلم الدقيق « يوقع على المظالم ، ويخو بال خليفة يدرس معه شيئاً من القرآن وسير الأنبياء ويعلمه تجويد الخط » .

ثم يأتي بعده صاحب القلم الجليل « يتسلم رقاع المظالم من صاحب القلم الدقيق ، ويضعها في الصيغة القانونية قبل عرضها على الخليفة للتصديق عليها » .

ثم كان من كبار الموظفين في الدولة الفاطمية غير أصحاب الدواوين : صاحب الباب ، ونائب صاحب المال ، ووكيل بيت المال ، وحامل مظلة الخليفة ، وصاحب الرسالة . ووظيفة هذا الأخير حمل كتب الخليفة إلى الوزير وغيره من كبار موظفي الدولة .

أما المناصب الدينية فكان من أهمها في ذلك الوقت ثلاث وهي : وظيفة قاضي القضاة ، فوظيفة داعي الدعاة ، فوظيفة المحتسب ، وإلى هذا الأخير أمر النظر في الأسواق والمحافظة على الآداب . أما داعي الدعاة فسيأتي ذكره في الكلام على الدعوة الفاطمية ، وأما الوزير في العهد الفاطمي فكان أول أمره « وزير تنفيذ » بمعنى أنه لا يستبد بأمر من الأمور دون رأي الخليفة ، ثم أصبح في أواخر العهد الفاطمي « وزير تفويض » بمعنى أنه يستبد دون الخليفة بكل أمور الدولة ؛ يحمل مواردها في يديه ، ويتدخل حتى في تعيين الخليفة ، ويتمتع في الدولة بسلطان مطلق كما يظهر لنا ذلك بوجه خاص في سيرة رجل من وزراء الفاطميين هو الوزير الأفضل بن بدر الجمالي .

هذا كله في الدولة الفاطمية . أما الدولة الأيوبية فكان لها من الحروب ما يصرفها

عن أكثر تلك النظم البيروقراطية المعقدة . ونحن نعلم أن هذه الحروب استغرقت حياة هذه الدولة من أولها إلى آخرها ، فلم تر هذه الدولة الحربية بدأ من الاكتفاء بالضروري فقط من هذه النظم :

فأما من حيث الخلافة فقد أتى صلاح الدين إلى مصر ليرد فيها الأمر إلى نصابه ، فقصى على الخلافة المصرية الجديدة ، وأعاد الخطبة لبني العباس . وأما من حيث « الوزارة » فقد اتخذ سلاطين بني أيوب لأنفسهم وزراء « تنفيذ » كانوا يرجعون في كثير من الأمر إليهم ، وكانوا يعتمدون كثيراً على فطنتهم وحسن سياستهم ، كما فعل السلطان صلاح الدين مع وزيره العظيم عبد الرحيم بن علي اليبساني المعروف (بالقاضي الفاضل) . ومع ذلك فقد كان في استطاعة السلاطين في الدولة الأيوبية أحياناً أن يستغنوا عن خدمات الوزير ؛ كما حدث ذلك للملك العادل الأول ، فقد استوزر العادل رجلاً نصرانياً أسلم هو ابن النحال ، فلما مات هذا ، استوزر العادل من بعده رجلاً جباراً عاتياً هو صفى الدين بن شكر ، كان يقال له (الصاحب) ، ولم يلقب وزير بهذا اللقب قبله كما يقول المقرئى .^(١) ثم تغير العادل عليه ، ورفع يده من الوزارة وأقاله منها ، ولم يستوزر أحداً بعده . ثم مات العادل وخلفه ابنه الكامل ، فعادت الوزارة مرة أخرى إلى (بن شكر) هذا ، فظنى وبغى حتى قبض الكامل عليه وعلى أولاده « وأحاط بجميع موجوده ، ولم يستوزر بعده أحداً »^(٢) . واكتفى الكامل بأولاد شيخ الشيوخ ، وكانوا إخوته من الرضاع ، فكان يرجع في أموره إليهم ، ويستشيرهم كأنهم وزراءؤه .

ولأن السلطان الأيوبي كان كثيراً ما يتغيب عن الديار المصرية بسبب اشتغاله بالحروب الصليبية وغيرها من الحروب في الشرق ، فقد اضطره ذلك إلى استحداث

(١) خطط المقرئى ج ٣ ص ٣٦٣

(٢) راجع كتاب السلوك في معرفة أخبار الملوك للمقرئى طبعة مصطفى زياده ج ١ قسم أول

صفحات من ١٧٦ — ١٩٢ ، ٢٠٥ — ٢٢٢

وظيفة جديدة هي (وظيفة نائب السلطان) ، وهو الرجل الذي يلي السلطان في الرتبة ، وينوب عنه في أثناء غيابه . فكان السلطان صلاح الدين ينوب عنه في حكم مصر أخاه الملك العادل حيناً ، وابن أخيه تقي الدين عمر حيناً ، والخادم بهاء الدين قراقوش حيناً ثالثاً وهكذا . ثم جاء السلطان الملك العادل فأناوب عنه ابنه الكامل في حكم مصر عشرين سنة ، واستقل الكامل بالحكم من بعده عشرين سنة أخرى .

وأما دواوين الحكومة فقد اكتفت الدولة الأيوبية منها بديوان الإنشاء ، وديوان الجيوش ، وديوان الأسطول . وجعلوا لهذا الأخير ميزانية خاصة ، وعهدوا به في بداية أمره إلى الملك العادل أخى السلطان صلاح الدين ، ثم ديوان بيت المال وكان يتألف من سبعة عشر رجلاً ،^(١) وكان لكل ديوان رئيس يقال له ناظر الديوان . فرجل كابن مماتي في أوائل الدولة الأيوبية كان ناظراً لديوان بيت المال ، ورجل كابن مطروح في أواخرها كان ناظراً لديوان الجيوش وهكذا .

وإلى جانب الوظائف السابقة نسمع بوظائف أخرى في البلاط الأيوبي كوظيفة الحاجب ، وعمله إدخال الناس على السلطان ، ووظيفة « الاستادار » وله النظر في إدارة البيوت السلطانية ، ووظيفة « الدوا دار » ومن عمله تبليغ الرسائل إلى السلطان وتقديم المنشورات إليه للتوقيع عليها ، ووظيفة الأمير (جان دار) ومهمته الوقوف على باب السلطان واستئذانه في استقبال رجال الدولة ، ووظيفة (ناظر الخاص) وإليه النظر في شؤون السلطان المالية . وقد بقيت هذه الوظائف الأخيرة إلى عهد المماليك وكان لها في ذلك العهد شأن أكبر من شأنها في العهد الأيوبي بكثير .

ثم كان من أهم الوظائف الدينية في العهد الأيوبي بعد وظيفة قاضي القضاة ، وظيفة المحتسب ، وكانت هذه الوظيفة معروفة في الإدارة الفاطمية ، ولسكن يظهر لي أن مهمة المحتسب في الدولة الأيوبية كانت أشق من مهمته في الدولة الفاطمية ، إذ كان من عمل هذا الرجل في الدولة الأيوبية النظر في العقائد الدينية ، ومحاربة الفلاسفة

(١) انظر ديوان قوانين الدواوين لابن مماتي ح ط الأمير عمر طوسون ص ٢٩٧

والرافضة ، والمعتزلة والقدرية والدهرية ، ومراقبة الناس في الصلاة وخاصة صلاة
الجموع والعيد ، ثم النظر في الأسواق العامة ، وما يجري فيها من الربا والاحتكار
وغلاء الأسعار والبخس ، وهو أن تواطىء رجلاً يريد بيع سلعته فتمدحه بها أو ترفع
كثيراً من ثمنها حتى يتورط في شرائها رجل غيرك . وكان على المحتسب أن يحول
دون بروز الحوانيت حتى لا تعوق المرور ، كما كان عليه أن يكشف عن صحة الموازين
في دار خاصة بها يقال لها (دار العيار) . وكان عليه أن يفتش الفنادق ، ويبحث التجار
والسقيين على النظافة ، ويراقب معلمى الكتاتيب ويمنعهم من الإصراف في ضرب
الصبية . وكان عليه أن يراقب حركة مرور الدواب والسفن وغير ذلك ، ويمر بالناس
في الحمامات ومجالس التعازى والطرقات الزدحة وهكذا^(١) . فذلك إذن فرق ما بين
الدولتين الفاطمية والأيوبيه من حيث الأداة الحكومية .

أما الأداة الحكومية في ظل المماليك فقد كان لها شكل آخر يتفق ومزاج المماليك
كما يتفق وظروفهم التي أشرنا إلى جزء منها ؛ فقد كان العرش المصرى يظفر به عادة
أقوى أمراء المماليك وأشجعهم وأمرهم وأقدرهم على صيانتته والتمكين له . ولم يمض
الحال طويلاً على هذه الصورة إلا ريثما أتى السلطان العظيم بيبرس ، فبنى الحكم
المصرى على نظام الوراثة . واستطاع بيبرس ومن أتوا بعده من سلاطين المماليك أن
يحدثوا تغييراً جوهرياً في نظام الإدارة المصرية حتى أصبح هذا النظام الإدارى مضرب
المثل في الدقة وحسن الانسجام .

وهذه الوظائف الادارية التي أحدثها المماليك نقلوا بعضها عن العباسيين ، كما نقلوا
بعضها الآخر عن الفواطم وبنى أيوب ، وتألف لهم من كل ذلك نظام بديع يعطينا
القلقشندي صورة وافية منه في كتابه صبح الأعشى .

(١) اقرأ في ذلك كتاب المثل السائر لابن الأثير ج ١ القاهرة ص ٢٢٧ والخطط للقرينى ج ١
ص ٤٦٤ ، وصبح الأعشى ج ١١ ص ٢١٢ و ٤١٤ و اقرأ مقال (المحتسب) بدائرة المعارف
الاسلامية الخ .

ولعل من أظهر التغييرات التي حدثت في وظائف الإدارة قلة نفوذ الوزير وزيادة نفوذ موظف جديد هو (نائب السلطنة) . فبعد أن كنا نرى الكلمة والنفوذ في عهد الدولتين الفاطمية والأيوبية للوزير أصبحنا نجد الكلمة والنفوذ لهذا الموظف الجديد وهو نائب السلطنة .

وكان من أشهر نواب السلطنة في ذلك الوقت على سبيل المثال : سيف الدين قطز والأمير فارس الدين اقطاي وغيرها .

ثم من الوظائف الكبرى عدا نائب السلطنة والوزير وظيفة (أتابك) ، ووظيفة (والى القاهرة) ، ووظيفة (والى إقليم) وهكذا .

والأتابك هو القائد العام للجيش ، ووالى القاهرة هو منفذ الأحكام فيها ومقيم الحدود على أهلها ، وهو المنوط به تعقب المجرمين والمفسدين ومراقبة أبواب القاهرة . ومن ثم كان يطلق عليه أحيانا اسم (صاحب العسس) واسم (والى الطواف) ، والاسم الأخير هو الذى عُرف به عند العامة .

وكان من أهم دواوين الحكومة في دولة المماليك :

(ديوان الانشاء) : وكان صاحبه يلقب فى أوائل عهد المماليك صاحب الدست الشريف ، كما كانت الحال على ذلك أيام الدولة الفاطمية . ثم لقب بصاحب الدرج ، ولقب أيضاً بصاحب الدست . ثم فى أيام السلطان قلاوون تلقب صاحب الديوان (وهو يومئذ فتح الدين بن عبد الظاهر) بلقب كاتب السر ، وبصاحب ديوان الانشاء ، وبنظر الانشاء الشريف .

وتم موظف آخر عظيم ، ولقبه صاحب الجناح الكريم ، وهو أول من يدخل على السلطان وآخر من يخرج من حضرته ؛ ويحضر بحكم مركزه حلف اليمين التى يؤدبها ولاية الأقاليم .

وكان لصاحب ديوان الإثناء مساعدون يلونه في الرتبة ، وهم « كُتَّاب الدست » ، وقد وزعت أعمال الديوان عليهم توزيعاً حسناً .

كما كان هناك طائفة أخرى من الكتّاب هم (كُتَّاب الدرج) ؛ مهمتهم الاطلاع على الملاحظات التي يبديها كاتب السر أو أحد من كُتَّاب الدست أو نائب السلطنة أو الوزير أو غيرهم . ولكن لا يجوز لأحد من (كُتَّاب الدرج) أن يتخذ لنفسه صفة الموقعين على الكتب الديوانية كما يفعل كتاب الدست .

وكان يعاون كتاب السر في عملهم أناس آخرون من أهمهم :

الدوادر : وكان عليه أن يقدم للسلطان كل ما تؤخذ عليه العلامة السلطانية من المناشير والتواقيع والكتب . والعلامة السلطانية هي الإشارة التي كان يذيل بها السلطان الأوراق لتعطي الصفة الرسمية . والعلامة من حيث هي نظام فاطمي أخذها المالكي عن الفاطميين ، وكانت علامة السلطان في العصر المملوكي « الحمد لله شكراً بنعمته » ووظيفة الدوادر نفسها وظيفة عباسية أخذها العباسيون عن الفرس ^(١) .

وحسبنا ذلك في الكلام عن الأداة الحكومية لننتقل منه إلى الحديث عن الفرق بين الدولة الشيعية والدول السنية من حيث :

(١) تلك إشارة موجزة إلى نظام الحكومة في عهد المالكي . ومن أراد التوسع في هذا الموضوع فعليه بصبح الأعشى للقلشندى ، والمقصد الرفيع المنشأ للخالدي ، وكتاب زبدة كشف الممالك لخليل بن شاهين الظاهري ، وكتاب الدواوين لابن مائى وغيرهم .

الفصل الثاني

التحمس الدينى

من أغراض الكلام عن التحمس الدينى هنا بيان الموقف السياسى . ونحن نعلم أن الدولة الفاطمية منذ عهد وزيرها الأفضل بن بدر الجمالى بدأت تضعف فى داخل البلاد وخارجها :

فأما فى داخل البلاد، فقد غلب عليها (الوزراء العظام) ، واستأثروا فيها بجميع السلطان . وأما فى خارجها ، فقد ظهر الصليبيون ، واغتصبوا من الامبراطورية الفاطمية مدنا هامة كانت نواة للولايات اللاتينية التى أنشأوها فى الشرق الأدنى ، ومن هذه المدن : الرها وأنطاكية ، وبيت المقدس .

وكانت الأخيرة وهى بيت المقدس بأيدي المسلمين منذ فتحها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وبقيت فى أيديهم إلى هذه السنة التى انتصر فيها الصليبيون على الوزير الأفضل ، وفتحوا المدينة ، وبعث قائدهم إذ ذاك الى البابا بعبارة المشهورة « إن خيولنا كانت تخوض إلى ركبتيهما فى بحر من دماء الشرقيين فى إيوان سليمان ومعبدته ! » . من أجل ذلك ثار رأى الأسلامى العام فى الشام ، واتصلت هذه الثورة بالرأى الأسلامى العام فى مصر والعراق ، وكان لكل من هذه الأقطار الثلاثة مصر والشام والعراق موقف يخالف موقف الآخر :

فأما (بغداد) ، فلم تستطع أن تفعل شيئا ، أو تقدم للتأثرين يومئذ يد المساعدة . قال أبو المحاسن فى النجوم الزاهرة عند ذكره لهذه الثورة^(١) : وخرج المستنفرون

من المسلمين ومعهم قاضى دمشق ، فوصلوا إلى بغداد ، وحضروا فى الديوان ، وقطعوا شعورهم ، واستغاثوا وبكوا ، وقام القاضى فى الديوان ، وأورد كلاماً أبكى به الحاضرين ، وكان مما قاله يومئذ :

مزجنا دماء بالدموع السواكب فلم يبق منا عرضة للمراجم ^(١)
وكيف تنام العين ملء جفونها على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضعى مقليلهم ظهور المذاكى أو بطون القشاعم ^(٢)
ومن هذه القصيدة أيضاً قوله :

وكاد لهنَّ المستجنَّ بطيبة ^(٣) ينادى بأعلى صوته يآل هاشم !
أرى أمتى لا يشرعون إلى العدا رماهمو والدين وآهى الدعائم !
وليتهمو إذ لم يذودوا حمية عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم !!
وألقى غيره كلاماً مؤثراً ، وكان من ذلك قوله :

فقل لذوى البصائر حيث كانوا أجيئوا الله ويحكمو أجيئوا !!
ثم عقب أبو الحارث على هذا كله بقوله :

« ومع ذلك فقد عاد الشاميون والقاضى معهم من بغداد بغير نجدة .. ! »
وأما « مصر » ، فقد جهز وزيرها الأفضل جيشاً من أهلها ، قاتل به الفرنج قتالاً عنيفاً ، أحرز به النصر ، غير أنه نصر لم يستنقذ به بيت المقدس .

وأما « دمشق » ، فكانت فى ذلك الوقت مَرَبَضاً للأنراك السفينين ، الذين كان الدم يغلى فى عروقهم ، والنجاسات الصليبية فى أول أمره يثير أعق الأسى فى صدورهم ، فأخذوا على عاتقهم مهمة طرد العدو ، ووضعوا لأنفسهم هذه الخطة التى أشرنا إليها من

(١) المرضة ، الخيلة وعرضة للناس ، يقعون فيه

(٢) القشاعم : المسن من النسور والاسد ، وأم قشعم الحرب والمنية ، المزاكى من الخيل التى أنى

عليها بعد فروعها سنة أو ستان

(٣) المدينة المنورة .

قبل ، وهى خطة تقوم على امتلاك مصر ، وبامتلاكها يستطيعون السيطرة على الموقف الحربى فى ذلك الوقت .

ومن ثم وجدنا نور الدين محمود يجتهد منذ يومئذ فى مراقبة السياسة المصرية ، ويحاول أن يتألف بعض وزراء الدولة الفاطمية ، حتى لقد كانت بينه وبين أحدهم وهو (الصالح بن رزيك) صداقة خلقتها هذه الظروف التى نشرحها ، وبررت حدودها العاطفة الدينية العليا ، ونعنى بها عاطفة المسلمين شيعة وسفينة ضد الصليب . وإذن فبينا كانت الخلافة العباسية من الضعف والخور بحيث عجز خلفاؤها عجزاً تاماً عن القيام بتصحيحهم فى دفع الخطر الصليبي ، وبينا كانت الخلافة الفاطمية من المرض والخلل بحيث أصبح وزراؤها ولا عمل لهم إلا التنازع فيما بينهم على الحكم والسلطان ، إذ بالأنايسكة الذين نجحوا بالشام يقدرون موقفهم ، ويتفهبون لمرکزهم ، ويتحمسون للدفاع عن أنفسهم وعن دينهم وكرامتهم ، لا يصددهم عن ذلك خور فى عزائمهم ، ولا يصرفهم عنه نزاع ينشب بينهم ، كهذا الذى ظهر بمصر . ومن الأدب العربى الذى قيل فى هذه الحوادث السياسية التى نشير إليها نأخذ الدليل على تحمس الأتابكة للدين ، وهو تحمس لا يقاس به تحمس المسلمين من المصريين أو العراقيين . وللباحثين أن ينظروا لذلك فى أشعار المذهب بن الزبير — شاعر المصريين فى أيام الصالح بن رزيك^(١) ، ولهم أن يقرأوا كذلك أشعار المذهب الموصلى ، والعماد الأصفهاني ، وشاعر يقال له ابن القيمراني ، وآخر يقال له ابن منير الطرابلسي^(٢) . وهؤلاء جميعاً بعض شعراء الدولة النورية فى تلك الفترة التاريخية . ومن قراءة أشعارهم كما قلنا نعرف مبلغ الحماسة الدينية التى كانت تغل فى قلوب أولئك الاتراك السفينة ، وزعيمهم إذ ذاك ، هذا الرجل الذى مر ذكره بنا وهو نور الدين ؛ وهو من نعقبره بحق الاستاذ المباشر للبطل الخالد صلاح الدين الأيوبي .

(١) أنظر كتاب خريدة القصر للعماد الاصفهاني محفوظ بدار الكتب المصرية ج ٣٦١ وما بعدها

(٢) أنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ م . وأنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ . وأنظر كذلك فى كتاب مفرج الكرب لابن واصل — محفوظ بمكتبة جامعة فؤاد الأول ج ١ صفحات ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ،

وندع الأدب نفسه جانباً ، لنذكر أنه كان من نتيجة هذه الظروف السياسية كلها أن ضعفت هيبة الخلافة الفاطمية المصرية ، كما ضعفت من قبل هيبة الخلافة العباسية ، فظفر بالزعامة الحربية منذ يومئذ جند نور الدين بالشام .

والواقع أنه كان من الأسباب التي أضعفت من شأن الخلافة الفاطمية — بل هو في الحقيقة من أهم هذه الأسباب — ضياع الشام نفسها من يدها ، ثم توزع البلاد الشامية إذذاك قوتين ؛ أخذت كل واحدة تنافس الأخرى ، وهاتان القوتان هما قوة الأتابكة في دمشق ، وقوة الصليبيين في القدس .

والذين يتأملون التاريخ المصري منذ عهد الفراعنة الى اليوم ، يجدون أن مصر تصبح دولة قوية مادام الشام جزءاً منها ، ولكنها تصبح ولا حظ لها من القوة متى ضاع هذا القطر من يدها . أو بعبارة أخرى ، كانت مصر بمجرد شعورها بالقوة ، لاتلبث أن تضم إليها الشام ؛ فاذا ضعفت فيها هذه القوة ضاع الشام منها تبعاً لذلك .

نعرف هذا في مصر من عهد رمسيس الثاني في التاريخ القديم ، ثم منذ العهد اليوناني والروماني قبل ظهور الاسلام ، ثم منذ الفتح العربي الذي انتبه فيه الحكام انبها شديداً الى هذه الحقيقة ؛ حتى كان عهد الطولونيين ، فالإخشيديين ، فالفاطميين ، فالأتابكة السنين الذين وجدوا أن مقامهم بالشام لا معنى له حتى يملكوا مصر ، ويجعلوها مقراً لحكمهم ، ومركزاً لقيادتهم .

وفي العهد الأيوبي ظلت مصر مقراً لهذا الملك ، وكانت الشام نفسها جزءاً منه ، وكان السلطان يبعث اليه من إخوته وذوي قرابته من ينوب عنه . ثم في عهد المماليك كان السلطان المملوكي يبعث إلى الشام بعماله الذين لا يلبث أحدهم بهذا القطر ، حتى يأمره السلطان بتركه والانتقال منه إلى غيره . وكان ذلك كله من جانب المماليك مبالغة في الحرص على الشام ، حتى لا يفكر أحد من أولئك الحكام في أن يستقل به ، ويسبب إخلالاً عظيماً في الدولة من أجله .

ذلك فرق ما بين الدولة العلوية الفاطمية، وبين الدول السنية، من حيث الموقف السياسي الذي كان نتيجة للحماسة الدينية . وقد اكتفينا هنا ببيان الأسس التي بنى عليها هذا الموقف ، ثم يسان الأدوار الأولى من أدوار هذا التحمس الديني الذي كانت تظهره كل منهما تجاه هذا الموقف . أما بقية الأدوار الأخرى فنحن في غنى عن الإشارة إليها الآن . ويمكن أن نعلم أن صلاح الدين وأولاده من بعدهم هم الذين حبسوا الصليبيين في شريط ضيق على ساحل البحر الأبيض ، وأن المماليك من بعدهم هم الذين أجلوا آخر صليبي عن البلاد الإسلامية ، لنعرف مقدار الظليان الديني، الذي يدفع المسلمين في عهد الدولتين السنتين دفعا قويا الى مقاتلة الصليبيين ، والاستشهاد في سبيل هذه الغاية الدينية السكبرى ، مما سنذكره بالتفصيل في كتاب غير هذا هو كتاب (الحركة الأدبية) إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

الحياتان الاقتصادية والاجتماعية

فرق كبير بين حياة الناس في ظل دولة مدنية كالدولة الفاطمية عنيت بالدعوتين السياسية والمذهبية ، وبين حياتهم في ظل دولة عسكرية كالدولة الأيوبية ، قضت العمر كله من أوله إلى آخره في الحروب الصليبية ، وبين حياتهم في ظل دولة مدنية عسكرية في وقت مما كدولة المماليك .

والحق أن الفاطميين كانوا من الخدق والمهارة بحيث استطاعوا أن يلفتوا اليهم نظر الشعب المصرى لفتا قويا ، وان يشعروه بعظمة الحكم الفاطمى ، وكرم رجاله إلى الحد الذى لم تعرف له مصر نظيرا قبل مجيء هذه الدولة . وكان من الاشياء التى اعتمد عليها الفاطميون للوصول إلى أغراضهم السياسية والمذهبية ، ما أظهره يومئذ من العناية العظمى بالمواسم العامة ؛ فزادوا في بهجة الرعية ، وتوددوا إليها ، وملأوا أفواه زعمائها وشعرائها وعلمائها وسادتها ، ومنحوهم أثمن الفرص لإظهار مرورهم وفرحهم بها ، وحذبهم عليها . وكأن هذه الأعياد نفسها كانت جزءاً هاماً من برامج الدعاوة السياسية ، التى فطنت لها الخلافة الفاطمية ، ونجحت في تنفيذها نجاحاً لا مثيل له .

وإن الباحث ليعجب من نظام هذه الأعياد وكثرتها والإعداد لها ، فقد ذكر المقرئى منها ثمانية وعشرين عيداً فى كل عام ^(١) : منها عيد رأس السنة ، ويوم عاشوراء ، ومولد النبى صلى الله عليه وسلم ، ومولد على بن أبى طالب ، ومولد الحسين ومولد فاطمة ، ومولد الخليفة الحاضر ، وليلة أول رجب ، وليلة نصفه ، وليلة أول شعبان

وليلة نصفه ، وغرة رمضان ، والجمعة الأخيرة منه ، وموسم عيد الفطر ، وموسم عيد النحر ، وعيد الغدير^(١) وكسوة الشتاء ، وكسوة الصيف ، وموسم فتح الخليج ، ويوم النوروز ، ويوم الميلاد ، ويوم خميس العهد ، (وتسميه العامة في مصر خميس العدم ، ويعمله نصارى مصر قبل الفصح بثلاثة أيام) ، وموسم وفاء النيل . الخ .

وكان الخلفاء الفاطميون يشتركون بأنفسهم في جميع هذه الأعياد والمواسم ، على كثرتها ، وصعوبة ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مظاهرها ومراسمها . وفي كتاب صبح الأعشى^(٢) أوصاف عظيمة لهيئة الخليفة في خروجه في كل موكب من هذه المواكب الرائعة . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لوصف موكب واحد منها ، ولقد بلغ من عناية الخلفاء بهذه الأعياد أنهم كانوا يصدرون الأوامر المفصلة إلى عمالهم وولاتهم ووزرائهم يخشونهم فيها على المبالغة في إعداد هذه المواكب ، وإظهار أمارات البذخ والترف بها ، وإعداد الكسوة التي توزع على أرباب السيف والقلم ، والهبات التي تمنح لهم ، وأكياس المال التي تعطى للشعراء ، كل كيس منها باسم شاعر منهم ، والذبايح التي تنحر يومئذ ، ثم القناطير المقنطرة من السكر والخلوى ، وأصناف الطعام التي يعمل بها سماء عام يمد لوجوه الدولة أيضاً ، وربما حمل ما بقي منه إليهم في بيوتهم بعد ذلك .

فاذا أضفنا إلى كل ذلك أن الوزراء الفاطميين كانوا يحتمدون الخلفاء أنفسهم في مظاهر الأبهة والعظمة ، وفي اقتناء الذهب والفضة ، حتى لقد قيل عن أحدهم وهو « الأفضل ابن أمير الجيوش بدر الجمالي » أنه خلف من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يستعصى من ذكره^(٣) . كما قيل عن هذا الوزير نفسه إنه في غداة اليوم الذي مات فيه « أمر الخليفة

(١) عيد الغدير فيه تزويج الأيادي ، وفيه الكسوة وتفرقة الهبات لسكبراء الدولة والمميزين ، وعنى الرقاب وتفرقة الذبايح .

(٢) أنظر الجزء الثالث — الجملة الخامسة ص ٤٩٨ طبعة دار الكتب .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٢٢ .

ينقل ثروته إلى دار الخلافة ، وجعل على ذلك جماعة من الكتّاب يقومون على إحصائها .
 وتم ذلك في أكثر من شهرين بين سمع الخليفة وبصره ^(١) — نقول إذا عرفنا ذلك كله
 أدركنا مقدار الترف والبذخ اللذين عاشت فيهما الدولة الفاطمية ، وتمتع بهما الوزراء
 والعظماء وأصحاب الشأن في هذه الدولة . ثم إذا سألنا بعد عن مبلغ ما أصاب العامة أنفسهم
 من هذه الثروة الضخمة ، لم نستطع أن نقول شيئاً ، وإن كنا نستطيع هنا أن نؤكد أن
 أن الخلافة الفاطمية بهرت أعين العامة واسترهبتهم ، وأطلعتهم على عظمة هذه الخلافة ،
 وشغلتهم بهذه المناظر الخلابة ، فحسب هؤلاء العامة أن ينالوا شيئاً — ولو طفيفاً — من
 فئات الموائد التي مدت للأمراء والشعراء ، والوجوه والعظماء ، وحسبهم كذلك أن
 يصيبوا شيئاً من الدنانير التي تنثر عليهم في بعض المناسبات .

ولما جاءت الدولة الأيوبية لم يكن عندها من فراغ البال ، ما يسمح لها بإقامة كل هذه
 الأعياد ، ولا كان عندها من وفرة المال ما يمكن أن تنفق في غير الحرب التي فرضتها على
 نفسها ضد الفرنج ؛ فاكثفت بالضرورة من هذه الأعياد ، واتفقت في كثير جداً من
 مظاهرها ، وجعلت لبعضها معنى غير الذي جعله الفاطميون له .

من ذلك مثلاً يوم عاشوراء : فقد كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن تنعطل فيه
 الأسواق ويعمل فيه السماط العظيم المسمى (سماط الحزن) ، وكان يصل الناس شيء كثير منه ؛
 فلما زالت الدولة لفاطمية اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور يوسعون
 فيه هلى عيالهم وينبسطون في المطاعم ويصنعون الحلوى . . الخ .

ولقد هنى ملوك بني أيوب بالأسمطة السلطانية ، التي كانت تمتد أول النهار وآخره ، وخاصة
 منها ما كان في أيام العيدين « وفي كل هذه الأسمطة يؤكل ما عليها ويفرق نوالات ، ثم تسقى
 الأشربة المعمولة من السكر والأفاويه المطيبة بماء الورد المبردة . وبلغ مصروف السماط

في كل يوم من أيام عيد الفطر من كل سنة خمسين ألف درهم، منها نحو ألفين وخمسمائة درهم تنبيه الغلمان والعامية» (١).

ومع ذلك فلم تكن عناية بنى أيوب بالأسمطة ولا بالأعياد شبيهاً بالمقياس إلى عناية الفاطميين بهذه المواسم وما يتصل بها. وترجع أن ملوك بنى أيوب كانوا يحتفلون بالأعياد الحربية أكثر من احتفالهم بالأعياد الأخرى؛ فكان أحدهم إذا رجع من غزوة له ضد الفرنج، أو انتصر على منافس له في الملك، أمر فدقت له البشائر في طول البلاد وعرضها، ومد السماط فنالت منه طبقات الشعب على اختلافها، وكان اليوم يوم فرح ومرور يعم الشعب، ويصول فيه الشعر، وتوزع فيه المطايا، وتنفق فيه الدراهم والدنانير على العامة الخ.

ومع هذا فقد حرصت الدولة الأيوبية على إبطال كثير من عادات العامة في الأعياد الرسمية، ولقيت في سبيل ذلك عنتاً ومشقة. يقول القاضي الفاضل في متجددات سنة أربع وثمانين وخمسمائة عند ذكره عيد النوروز (٢) «وقد كان يحضر في الأيام الماضية والدولة الحالية — يعني دولة الخلفاء الفاطميين — من مواسم بطالاتهم؛ فكانت المنسكرات ظاهرة فيه والفواحش صريحة في يومه، ويركب فيه أمير موسوم بأمير النوروز ومعه جمع كثير، ويسلط على الناس في طلب رسم رتبته على دور الأكابر، ويقنع بالميسور من الهبات؛ ويتجمع المؤثثون والفاستقات تحت قصر الأولو بحيت يشاهدهم الخليفة، وبأيديهم الملاهي وترتفع الأصوات، وتشرب الخمر في الطرقات، ويطراش الناس بالماء، وبالماء والخمر، وبالماء ممزوجاً بالقاذورات؛ فان غلط مستور وخرج من داره لقيه من يرشه ويفسد ثيابه ويستخف بحرمته؛ فأما فدى نفسه وإما فضح. ولم يجر الحال في هذا للنوروز على هذا ولكن قدرش الماء في الحارات، وأتى المنكر في الدور أرباب الخسارات»

ثم في عصر المماليك عنى السلاطين بمظاهر الأبهة، وقلدوا الفاطميين في الخروج في

(١) خطط القرينى الجزء الثانى ص ٢١٠—٢١١

(٢) كتاب السلوك ج ١ قسم أول هامش ٤ ص ١٣٦ نقلاً عن خطط القرينى ج ١ ص ٩٣

مواكب عظيمة استرعت أعين الشعب ، وأشاعت في قلوب أفراده سروراً عظيماً واحتراماً كبيراً للملوك وسلاطينه . وكان من أشهر هذه المواكب ستة :

أولها مواكب السلطنة ، وهو الموكب الذي يحدث عند اعتلاء سلطان جديد عرش الديار المصرية ، وفيه كان يركب السلطان والخليفة العباسي والوزير والأمراء والقضاة وكبار الدولة إلى سرادق كبير خارج باب النصر ؛ وهناك يقبل الخليفة على السلطان ويلبسه بنفسه خلعة السلطنة ؛ ويعود السلطان بعد ذلك إلى القاهرة ؛ وذلك في طريق فرشت كلها بالبسط المزركشة ، ويسير الأمراء بين يديه ، والحاشية أمامه ، والجاويزية تصيح ، والموسيقى تصدح ، فاذا وصل إلى العرش قبّل الأمراء الأرض بين يديه ، ثم يتقدمون ويقبلون يديه — كل على قدر مرتبته ^(١)

قيل إن أول من ركب بشعار السلطنة هو صلاح الدين يوسف بن أيوب . ولم يركب بها من سلاطين المماليك أحد قبل بيبرس .

وثانيها — موكب الاحتفال بكسر الخليج ، على نحو ما كان عليه الحال من قبل في الدولتين الفاطمية فالأيوبيّة

وثالثها — موكب صلاة العيدين ؛ وللقلة شندى في كتابه صبح الأعشى أوصاف عظيمة لهذا الموكب ^(٢) . وقبل الفراغ منه يمدّ السباط كالمعتاد ويخلع السلطان على كبار موظفي الدولة ممن خدموه في هذا اليوم .

ورابعها — موكب لعب الكرة على نحو ما يحدث في العيدين تقرّيباً

وخامسها — موكب الخروج إلى سرياقوس — قال المقرئ :

« والسلطان في مثل تلك الحالات كان لا يتكاف إظهار كل شعار السلطنة . بل يكون الشعار في موكبه السائر فيه جمهور مماليكه مع المقدم عليهم واستاداره ، وأمامهم الخزائن

(١) انظر الخطط المقرئ ج ٢ ص ٢٠٩

(٢) صبح الأعشى ج ١ ص ٤٧ — ٤٨

والجنائب والمجن . وأما هو نفسه فإنه يركب ومعه عدة كثيرة من الأمراء السكبار والصغار من الغرباء والخواص . ويقصد في الغالب تأخر النزول إلى الليل . فإذا جاء الليل حملت قدماه فوانيس كثيرة ومشاعل . فإذا نام السلطان طافت به الممالك دائرة بعد دائرة ، وطاف بالجميع الحرس ، وتدور الزفة حول الدهليز في كل ليلة النخ ^(١)

ولسنا نستطيع الإسهاب في وصف هذه المواكب ، ولا غرض لنا من وصفها إلا أن نعطي صورة بسيطة لحياة الأبهة والترف التي كان يحياها السلاطين في ذلك الوقت . ولا نملك الآن إلا أن نحيل القارئ إلى المراجع الكبرى التي عنيت بوصف هذا الجانب من جوانب الحياة المصرية الأرستقراطية ، وأهمها هنا كتاب صبح الأعشى لقلقشندي وكتاب الخطط المقريري

ومع ما نعمت به مصر من الغنى والترف في حكم الدولتين الفاطمية والأيوبية ، فقد منيت كذلك بالمجاعات الشديدة التي أصابت البلاد المصرية من حين إلى حين ، بسبب نقص النيل ، ونحن في زماننا هذا لا نشعر بتأثير المجاعة لأنه زمان من أكبر مزاياه نشاط التجارة الخارجية ، وسهولة المواصلات البرية والبحرية والجوية .

والحق لقد عانت مصر من هذه المجاعات ما يثير في نفس القارئ أعظم الأمل والحزن على تلك الأوقات المصيبة التي مرت بأهل تلك البلاد ، والتلف العظيم الذي تعرضوا له في حياتهم ؛ فقد اضطر الناس في كل مجاعة من هذه المجاعات إلى أكل القحط والمكالب ، ثم تزايد الحال « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ؛ وكانت طوائف منهم تجلس بأعلى البيوت ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب ؛ فإذا مر بهم أحد أقوها عليه ونشله في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه » ؛ وعدم القوت « حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع فكان الأب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها . . . وأكثر

ما يوجد ذلك في أكابر البيوت ، ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختلفة وألف الناس ذلك » .

ولقد منيت مصر في العهد الفاطمي وحده بأكثر من سبع مجاعات ، كما منيت في العهد الأيوبي نفسه بمجاعة كبيرة حدثت في أيام السلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب أخى السلطان صلاح الدين . وفي كتاب صغير للمقرئى^(١) هو كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وصف موجز لبعض هذه المجاعات ، وعرض خاطف لأسباب وقوعها ، وبيان سريع لبعض الحلول التي كان الأمراء والملوك يلجأون إليها للتخفيف من وقعها : كأن تصدر الأوامر المشددة على التجار بمنع الاحتكار ، أو كأن يتعرض الحكام لقتل بعضهم جرة ليكون قتلهم عبرة ، فلا تحدث أحد التجار نفسه بحبس القلة ، أو كأن يعتمد الخليفة السلطان إلى توزيع الفقراء على الأمراء : فأمر المائة يطعم مائة ، وأمير العشرة يطعم عشرة وهكذا . وأخيراً يتعرض المقرئى في كتابه هذا لعلاج هذه الحن ، مستعيناً في ذلك بدراسة اقتصادية لجميع الظروف المحيطة بها ، متعرضاً لبيان الأسباب المباشرة في حدوثها ، مقدماً بين يدي القارئ بعض الحلول التي يراها هو كفيلة بإزالة هذه الحن التي حاقت بأهل مصر ، وأهلكت الحرث والنسل ، وكانت سبباً هاماً في سقوط دولة قوية كاللدولة المصرية الفاطمية .

والحديث عن الحياة الاقتصادية في ظل الدول الفاطمية والأيوبية والمملوكية ، يدعونا إلى الحديث عن الموارد المصرية في ذلك الوقت .. ما مصادرها ؟ وبم تأثرت من العوامل الأخرى غير عامل المجاعات ؟ وهو العامل الذي ليس لأحدى الدولتين ذنب فيه ، ولا كانت إحداها تسع طمع دفعه بأكثر مما تهياً لها في ذلك الوقت .

ولا شك أنه كان من أهم موارد الدولة إذ ذاك الزراعة والصناعة والتجارة ،

(١) وهو الكتاب الذي اقتبسنا منه العبارتين السابقتين وعنوانه (إغاثة الأمة بكشف الغمة)

للمقرئى ، طبعته لجنة التأليف بمصر انظر من ص ٢٤ — ٤٠

أما الزراعة فلمصر شهرتها بهامند القدم؛ وذلك بسبب خصب النيل ، ولها كذلك شهرتها في غلات خاصة كالقطن والقمح والقصب والفاكهة . وأما الصناعة فتم فكرة خاطئة وهي أن مصر كانت في جميع عصورها التاريخية أمة زراعية خالصة ، مع أن عدداً كبيراً من أبناء مصر كانوا يكسبون عيشهم عن طريق الصناعة ، وكانوا يجمعون أحياناً بينها وبين الزراعة والتجارة .

وكانت الصناعات المصرية تعتمد غالباً على المواد الأولية التي تنتجها البلاد نفسها ، ثم إن أهل مصر في العصور الوسطى كانوا يستمسون بالمنتجات الوطنية : يتخذون منها كل ما يحتاجون إليه من ملابسهم وأثاث منازلهم ونحو ذلك ؛ لا تستثنى من هذه الطبقة غير الأغنياء من الأمراء والوزراء وكبار التجار .

وكان من أهم الصناعات المصرية إذ ذاك غزل القطن ونسجه ، وكانت المنسوجات المصرية قطنية أم صوفية وحريرية مضرب المثل دائماً في الشرق الإسلامي كله . وكان الأقباط في مصر الإسلامية بوجه عام هم أصحاب الصناعات العامة وأهمها التجارة . ويظن كثير من الناس أن الدولة في مصر كانت تحتكر الصناعة ؛ والحقيقة أن الحكومة كانت تحتكر أنواعاً قليلة من الصناعات وترك للشعب ما بقي فيها .

ولكن ما السبب الذي كان يدعو الحكومة إلى هذا الاحتكار ؟ السبب في ذلك أن الخلفاء الفاطميين بوجه خاص كانوا إذا أرادوا تشريف رجل من الأتباع خلعوا عليه خلعاً خاصة ؛ وكثيراً ما كانت هذه الخلع من ملابسهم الخاصة . وفوق هذا كان على الخليفة أن يكسو رجال الحاشية مرة أو اثنتين في كل عام . وكان للملابس والخلع شأن إذ ذاك لا يقل عن شأن الأوسمة والنياشين في وقتنا الحاضر ؛ بل كان الخليفة إذا غضب على أحد أتباعه صادر ممتلكاته وبدأ بهذه الخلع الغالية الثمن ؛ ثم عرضها على الأسواق واشتراها الناس . ومن يدري ؟ لعل هذه الطريقة السيئة كانت سبباً من أسباب أخرى كثيرة ، انتهت بنشر الطاعون وغيره من الأوبئة الفتاكة في البلاد المصرية في تلك العصور .

من أجل ذلك كله احتاج الخلفاء إلى أن تكون لهم مصانع خاصة بهم حتى ينتج لهم هذا القدر الذى يحتاجون إليه من المنسوجات الكثيرة الغالية . ولا شك أنها كانت تبلغ قدراً يدعو إلى العجب والدهشة فى أوقات العرس ونحوه . أما الناحية المالية لهذه الصناعات فكانت على جانب لا بأس به من التنظيم والدقة ، بحيث كان هناك وسطاء بين الصناع والمستهلكين ؛ مهمتهم القيام بهذه المبادلة على وجه يضمن الراحة لهم جميعاً .

ولعله كان من أهم الصناعات المصرية يومذاك صناعة السكر ، ومنه تصنع الحلوى على اختلاف أنواعها وأشكالها ، مما احتاج إليه الخلفاء فى أعيادهم وسماطهم فى ولأهم وأيام انتصاراتهم الحربية . ولا ننسى أنه كان من عادة الخلفاء كما قلنا أن يبعثوا بالمقادير العظيمة من هذه الحلوى فى أوان كبيرة إلى بيوت الوزراء والعلماء وكبار الدولة .

أما التجارة المصرية فكانت على نوعين ، تجارة داخلية وأخرى خارجية . فأما الداخلية فقد كان للدولة نصيب كبير منها . ولعل السبب فى ذلك راجع إلى أن الضرائب التى كانت تفرضها الدولة لم تكن فى كثير من الأحيان تدفع مالا ، وإنما تدفع أرضاً أو عقاراً أو محاصيل . ثم إن الحكومة كانت تحتكر جزءاً من التجارة ، وكانت كثيراً ما تباع حق الاحتكار لبعض التجار ؛ فكان هؤلاء يرفعون الأسعار ، فتعلاو صيحات الشعب من الغلاء ، فتعود الحكومة إلى الضرب على أيدي أولئك التجار وهكذا . وأما التجارة الخارجية فكان أكثرها يومئذ مع بلاد النوبة ، وبلاد الشرق الأوسط ، وبحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) . فأما تجارة النوبة فكان من أهم عناصرها تجارة الرقيق . وقد اعتمد الفاطميون عليها كثيراً ، وكان الرقيق أو العبيد يؤلفون جزءاً من جيش الخلافة . وأما تجارة الشرق الأوسط فقد كان لها طريقان : طريق البحر الأحمر عبْرَ قوص ، وطريق دجلة والفرات وشواطئ البحر الأسود .

وبقى الطريق المصرى على جانب عظيم من الأهمية التجارية ، لم يفقدها إلا منذ

الكشوف البرتغالية التي حولت التجارة جملة عن هذا الطريق ، وذلك في عهد الحكم العثماني ، أعني في القرن العاشر الهجري .

وسيطرت دولة المماليك فوق ذلك على طرق القوافل من أوروبا والهند . وكانت تجارتها تصل إلى بلاد الشرق الأقصى . وفي عهد هذه الدولة بنوع خاص ازدادت موارد الثروة المصرية ، وكان يبت المال يستمد هذه الموارد من مصادر شتى منها : ضريبة الأرض والخراج ، وضريبة المعادن ، وزكاة رؤوس الأموال ، والرسوم الجركية . وقد كان المماليك يشتطون أحياناً في هذه الرسوم ، حتى قيل إن السفينة التي تصل إلى ميناء الإسكندرية كان عليها أحياناً أن تدفع ضريبة تزيد على أربعين ألف دينار . واشتهر إذ ذاك من الثغور المصرية — خلا الإسكندرية — ثغر دمياط ، وثر تنيس ، وثر رشيد ، وثر عيذاب ، وثر أسوان .

* * *

أما الحياة الاجتماعية فكادت أن تكون متشابهة في مصر في أثناء الدول الفاطمية والأيوبيّة والمملوكية ، وذلك باستثناء حياة الخلفاء والأمراء ورجال القصر . ومن السهل علينا أن ننظر أولاً في طبقات الشعب في مصر في ذلك الوقت ، فترى أنها تبدأ بالخليفة أو السلطان ، ومن حوله الحاشية التي تتألف من الوزير والأمراء ومن في مرتبة هؤلاء . ثم تلي ذلك طبقة الموظفين في ديوان الإنشاء وديوان الجيش والبحرية . وتسير مع هذه الطبقة — أو تعلو عليها في بعض الأحيان — طبقة القضاة ورجال الحسبة والشرطة . ثم تأتي بعد ذلك طبقة التجار ، وطلبة العلم ، وأخيراً طبقة العامة وهم الذين يؤلفون في العادة الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعي .

وكان السواد الأعظم من الشعب المصري في القرون الوسطى يتألف من المسلمين ومن المسيحيين الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية على مر العصور . أما القبط ممن ثبتوا على ديانتهم في مصر فقد كانوا أقلية اشتغل بعضها في الدواوين ، واستقر بعضها في

الأديرة ، واضطرب بعضها في الحياة العامة التي كان يحياها بقية الناس . وسنخص القبط أنفسهم بفصل من فصول هذا الكتاب نشير فيه إلى شيء من حياتهم الاجتماعية ، وإلى شيء من اشتراكهم في الحركة العلمية ، وإلى علاقتهم بالحكومة الإسلامية القائمة . ثم إنه لم يكن هذا الشعب المصري يومئذ ما نسميه الآن « بالرأى العام » . فللحكومة الإسلامية المصرية أن ينالها التغيير والتبديل ، وللسلاطين المصريين أن يتنازعوا فيما بينهم ، ويخوضوا في سبيل الملك ما يشاءون من الحروب ، فلا دخل للشعب نفسه في كل هذه الأمور . وحسبه إذاً أن يستمتع بمنظر المواكب السلطانية ، تمر به من حين إلى حين . وحسبه كذلك أن يشارك في الهتاف للسلطان الغالب أو المنتصر على عدوه أو عدو الدين . أى أنه لم يكن له دخل ما في السياستين الداخلية والخارجية .

والغريب في هذا المجتمع المصري الذي صورناه على هذا الوجه ، أنه كان محكوماً في العصور الوسطى بنوعين من الحكم ، وهما الحكم الإداري والحكم الديني أو الروحي . فأما الحكم الإداري فتقوم عليه هيئة الحكومة المعروفة ، ابتداء من الخليفة والوزير ، إلى القاضي والمحاسب وصاحب الشرطة وأعوانهم الكثيرين .

وأما الحكم الروحي — غير الرسمي — فقام عليه رجال الدين ، ونخص منهم الفقهاء والمتصوفين . والعجيب أن المسلمين من المصريين كانوا أطوع لهؤلاء من الملوك والسلطين . أو عبارة أخرى كان رجال الدين لم يكتفون بالوقوف من الشعب موقف الآباء الروحيين ، حتى وقفوا منهم موقف الزعماء والمصلحين : يدافعون عن حقوقهم ، ويصرونهم بهذه الحقوق ، ويساعدونهم بقدر المستطاع على بلوغ المرتبة الاجتماعية التي يريدونها كل فرد منهم لنفسه وعشيرته .

والحق أن من يدرس تاريخ مصر الوسيط يغمره شعور بالإعجاب والتقدير لشخصية رجل الدين ، ويرى أنه كان لهذا الاحترام العظيم دواع شتى ، منها :

أولاً : اشتراك الفقهاء ورجال الدين بأنفسهم في الحروب الصليبية وغيرها : يذهبون فيها إلى الميدان ، ويقومون فيه إما بذكر الجند بما كان عليه أبطال الإسلام القدماء ، وإما بحمل السلاح يقاتلون به مع الناس . هكذا فعل أحد الفقهاء — وهو هنا ابن شاس — في حصار دمياط . فقد اشترك هذا الفقيه في الحرب يومئذ حتى مات . وكان أخ للفقيه عيسى المكارى قد التحق بجيش صلاح الدين ثم قتل في الموقعة ، فأقبل الناس على الفقيه يعزونه ويواسونه ، فقال لهم : هذا يوم الهناء لا يوم العزاء !

ثانياً : اعتماد الملوك والسلاطين على الفقهاء ورجال الدين في الترويج للحرب خارج الميدان ، وتحريض الناس على القتال قبل الموقعة ، ولقد نشط الفقهاء يومئذ في هذه المهمة نشاطاً كبيراً جداً ، وإليهم يرجع معظم الفضل في نشر مبادئ الفروسية الإسلامية . وإليهم يرجع معظم الفضل أيضاً في دفع الناس يومئذ دفعاً قوياً إلى المثل الأعلى . وكثيراً ما كانوا أسبق منهم إلى احتذاء هذا المثل . وذلك فضلاً عما رأيناه من اعتماد الملوك عليهم في تقوية الروح المعنوية في الجند إذا أصابهم الوهن ، وفي جمع الكلمة إذا ظهرت بوادر الفشل .

ثالثاً : ومن العوامل التي دعت إلى احترام رجال الدين ، ولعله من أخطرها وأدعائها إلى الإكبار والتعظيم نظرهم إلى أنفسهم يومئذ على أنهم يمثلون سلطة الأمة بإزاء سلطة الحكومة . فهم وحدهم زعماء هذه الأمة المصرية : يذودون عن حقوقها ، ويقفون من أجلها في وجوه الملوك والحكام ، بل إن منهم من اعتبروا أنفسهم مسئولين عن تقويم أولئك الحكام ، حتى لقد كان من أعظم القرب التي يتقرب بها عالم من العلماء إلى الله « كلمة حق في مجلس ظالم » !

ويكفي هنا أن نضرب المثل بشيخ من شيوخ المسلمين ، هو الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو فقيه عظيم أدرك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وكان له مع ملوكهما

نوادير كثيرة ، وحكايات مشهورة ، تكفى كل واحدة منها أن تكون دليلاً على شجاعة الشيخ الأدبية ، وعلى أنه كان خليقاً بالزعامتين الدينية والاجتماعية . وربما أوردنا بعض هذه النوادر في الباب الذى نتحدث فيه عن الفقه فى مصر .

ثم لا ينبغي أن ننسى الدور العظيم الذى قام به علماء الدين قبل ذلك فى الترويج للدعوة الفاطمية كما رأينا . ولولاهم لما استطاعت هذه الدعوة نفسها أن تلقى من أهل مصر أذنًا صاغية ، ولا استطاعت الخلافة العلوية أن تطول فى مصر الى هذا الحد .

الفصل الرابع

المذهب الديني

نحن نعلم أن الفاطميين كانوا شيعة ، وأن بني أيوب كانوا سنة ، وأن المذهب السني بسيط في جملته ، ولكن المذهب الفاطمي شديد الغموض ، لاعتماده على العقل أكثر من النقل ؛ وذلك بالقياس إلى مذهب السنة الذي يعتمد على النقل وحده . ونحن نعلم أن الشيعة كانوا فرقا كثيرة تحدث عنها مؤرخون كثيرون ، منهم ابن خلدون في فصل عنوانه « مذاهب الشيعة في حكم الإمامة »^(١) ذكر فيه أن من أهم هذه الفرق « فرقة الإمامية » وهم الذين يسوقون الخلافة في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد آخر . أي أن الخلافة في نظر هؤلاء إنما هي لعل بن أبي طالب ، فلائنه الحسن ، فلائنه الحسين ، فلائنه علي زين العابدين ، فلائنه محمد الباقر ، فلائنه جعفر الصادق . وهنا تفرق الإمامية فرقتين : أولاهما : « فرقة الاثني عشرية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، ثم وقفوا عند الإمام الثاني عشر من أولاده ؛ وهو عندهم الإمام محمد بن الحسن العسكري الملقب « بالمهدي المنتظر » .

والثانية : « فرقة الاسماعيلية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٠ طبعة مصر .

غير أنه بالرجوع إلى كتاب (أصل الشيعة وأصولها) لكبير فقهاء الشيعة الإمامية في عصرنا هذا وهو سماحة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء — بالنجف الأشرف بالعراق — وجدنا أنه لا يرضى عن الرجوع في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري الذي يكتب وهو في أفريقيا وأقصى المغرب عن الشيعة في العراق وأقصى المشرق » .

الصادق . واستتار الامام جائز عندهم حين لا تكون له شوكة تعينه على الظهور . ويظل هذا الإمام مستتراً حتى تعود له هذه الشوكة ، فيظهر وتظهر معه دعوته ليؤمن الناس بها ، ويعينوه على نشرها ، ويبدلوا في ذلك النفس والنفيس .

وأول المستترين من أئمة الأساعيلية هو الامام محمد بن المكتوم ، ويليها ابنه الإمام الصادق ، فابنه محمد الحبيب ؛ وهو آخر الأئمة المستورين . ثم يعود الأئمة الاسماعيلية للظهور ، فيكون أولهم عميد الله المهدي ؛ وهو — في زعمهم — ولد محمد بن الحبيب ، ثم يليه ابنه المعز لدين الله الفاطمي مؤسس الدولة الفاطمية^(١) .

يؤخذ مما تقدم أن الفاطميين ينتمون في الأصل إلى فرقة الإمامية — أو على الأصح إلى شعبة من هذه الفرقة هي (شعبة الاسماعيلية) . وهؤلاء يقولون بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق نصاً عن ابن جعفر هذا ، برغم أنه مات بالفعل قبل أبيه . وفائدة هذا النص عندهم هي بقاء الإمامة في عقب اسماعيل من الأئمة المستورين : وذلك من لدن محمد بن

(١) يشك المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عميد الله المهدي ، وصاحب الروضتين يقول (إن والد عميد الله هذا من نسل القداح الملقب المجوسي . وقيل كان والد عميد الله يهودياً من أهل فلسطين من بلاد الشام ، وكان جداداً ، وعميد الله كان اسمه سعيداً ، فلما دخل المغرب تسمى بعميد الله ، وزعم أنه علوي فاطمي ، وأدعى نسباً ليس بصحيح ، لم يذكره أحد من مصنفی الأنساب العلوية ، ثم ترقى به الحال إلى أن ملك ، وتسمى بالمهدي ، وبني المهديّة بالمغرب) . انظر الروضتين لإبي شامة ج ١ ص ٣٠١

ومع ذلك فحين نقرأ كتاب (استتار الامام) الذي نشره الأستاذ ايفانوف (أنظر مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر سنة ١٩٣٦) — فانا نعجب حين نرى أن مؤلف هذا الكتاب — وهو رجل اسماعيلي اسمه احمد بن ابراهيم — أو ابن محمد — النيسابوري عاش في أيام المعز لدين الله الفاطمي ، يقص قصة استتار الإمام ، ويذكر اجتماع الدعوة من بعده وتفرقهم في البلاد ، حتى عثروا عليه في دير بجمرة النعمان . ثم يقول صاحب هذا الكتاب إن هذا الإمام المستتر هو عبد الله الأكبر ، ومات فكانت الإمامة من بعده لولده احمد وأتى بعد احمد ابنه الإمام الحسين ، والحسين هو والد المهدي .

فذلك إذن قول آخر في نسب المهدي مخالف للقول الأول . والمؤرخون معذورون إلى اليوم في شكهم في هذا النسب . وفي وصف القديح بأنه ملحد شك كبير أيضاً ، دل عليه ايفانوف في بحث جديد له يمكن الرجوع إليه .

المسكتوم إلى الإمام محمد الحبيب ، وهو آخر هؤلاء الأئمة . ثم انتقلت الإمامة من محمد الحبيب إلى ولده المهدي وهكذا .

ويؤخذ مما تقدم أيضاً أن أئمة الفاطميين كانوا في دور « ستر » بعد موت اسماعيل بن جعفر الصادق ، وذلك خوفاً على أنفسهم من بطش الخلافة العباسية ، وأهمهم ظلوا كذلك حتى آمنوا على أنفسهم بطش هذه الخلافة القوية ، فظهروا وملكوا وبدأوا ينشرون دعوتهم التي كانت مستترة إلى ذلك الوقت .

فما هذه الدعوة الفاطمية ؟ وما أصلها ؟ وما عناصرها ؟

ذلك ما يريد الإجابة عنه بإيجاز .

ذهب المقرئ إلى أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة . غير أن الشك يقع في ذلك ، فلسنا ندرى بالضبط أي الدعوتين القرمطية والفاطمية كانت أسبق ظهوراً من الأخرى ؟ ونحن نعلم في نفس الوقت أن المهدي كان مع القرامطة بين عامي ٢٨٩ ، ٢٩١ هجرية ، ثم تركهم وفر إلى بلاد المغرب^(١) . ومعنى ذلك أنه من الجائز أن يكون شيء من الآراء القرمطية قد انتقل على يد المهدي إلى المذهب الفاطمي . وذلك إذن مبلغ ما يقال في الصلة بين الدعوتين القرمطية والفاطمية .

والراجح أن الفاطميين اشتقوا عقائدهم من مصادر شتى ، كما يتضح لنا ذلك من عرض الأمثلة الآتية :

فن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية على بن أبي طالب . وهي فكرة مأخوذة عن الشيعة الإمامية ، وهم الذين ذكر لنا التاريخ أنهم لقبوا على بن أبي طالب بهذا اللقب في حياته ، وأن ابن أبي طالب لم يرض بهذا القول ، كما لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، واستغلال مكانته أو نوع قرابته من النبي .

(١) أنظر كتاب (استتار الامام) الذي مر ذكره .

ومن عقائد الفاطميين القول بعصمة الأئمة . وأول من قال بذلك أيضاً الإمامية .
ويقضح لنا الاعتقاد بعصمة الأئمة من لفظ المهدي «وهو لقب الشرف الذي يلقب به
الأئمة من آل البيت ، ومعناه المهدي الى الطريق المستقيم»^(١) ثم هو اللقب الذي خلعه
الاثنى عشر أيضاً على آخر أئمتهم كما رأينا .

ومن عقائد الفاطميين قولهم بعلم الباطن . وأول القائلين به فرقة من فرق الشيعة
اسمها (الكيسانية) — نسبة إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب ؛ كانوا يقولون (ان
لكل ظاهر باطنا ، ولكل شخص روحا ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا
العالم حقيقة في ذلك العالم ، والمنشتر في الآفاق من الحسك والأسرار مجتمع في الشخص
الا نساني ، وهو العلم الذي استأثر به عليّ — عليه السلام — ابنه محمد بن الحنفية .
وهذا أوصى بالمر إلى ابنة أبي هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً»^(٢)
والكيسانية هم الذين نظروا إلى ابن أبي طالب ، لأعلى أنه شخص تجسد فيه جزء من
الآله كما قالت السبئية (نسبة الى عبد الله بن سبأ) — ولكن على أنه رمز للعلم الإلهي
الذي أحاطه الله به إحاطة تامة .

ثم من عقائد الفاطميين غير ما تقدم — قولهم بالتخميس والتسبيع . حتى أن من الأئمة
السنيين كابن تيمية وابن الجوزي من سماهم بالمسبعة . والمهم هو أن فكرة التخميس فكرة
فارسية مانوية ، وأن فكرة التسبيع فكرة بابلية ، فأخذ الفاطميون هذه الأفكار
وأدخلوها في عقائدهم^(٣) .

واختلف الفلاسفة في ظهور النفس الكلية : أكان هذا الظهور عن طريق الفيض
أم كان عن طريق الإبداع ؟ فذهب الفاطميون إلى أنه كان من طريق الإبداع ، وبنوا
على ذلك فلسفتهم مقلدين في ذلك الفلاسفة الأفلاطونية الحديثة .

(١) كتاب السيادة العربية للاستاذ فلوتن ترجمة الاستاذ حسن ابراهيم حسن ص ٧٨

(٢) « » ص ٨٦ نقلا عن الشهرستاني — ج ، ص ٢٠١

(٣) أنظر مقالا للدكتور كامل حسين (في عقائد الفاطميين) — مجلة الراوي الجديد عدد نوفمبر ١٩٤٣

كل هذه الأشياء تنهض دليلاً على ما ذهبنا إليه من أن الفاطميين اشتقوا مذهبهم من مصادر شتى؛ منها العقائد الإسلامية، والعقائد الفارسية، والفلسفة اليونانية. الخ

أتى الفاطميين مصر، ومعهم هذه العقيدة بجميع عناصرها، وأفهموا أهل مصر كما رأينا أنهم آل البيت، وأن الله تعالى مصدر العلم، وأنه أفاضه على محمد صلى الله عليه وسلم، وأن محمداً ورث هذا العلم الإلهي كله علياً من بعده، وأن علياً ورثه ابنائه واحداً فواحد على النحو الذي رأته كل من نرقى الكيسانية والفاطمية.

ويقول الأستاذ « فان فلوثن » في كلامه عن هذه العقيدة أن لها أهمية كبرى في تاريخ الشيعة. (فقد ساعد مذهبهم إليه من التأويل والقول بأن لكل ظاهر باطناً على قرب الكثير من العقائد غير الإسلامية إلى الشيعة؛ تلك العقائد التي انتقلت إليها من المجوسية المانوية والبوذية، وغيرها من الديانات التي كانت سائدة في آسيا قبل ظهور الإسلام) (١).

وهكذا نشأ من اختلاط العقائد المختلفة بالإسلام مذاهب غريبة، ظهرت فيها العقيدة الإسلامية البسيطة ملفوفة في أثواب شتى من البدع والأفكار، مغموسة في ألوان شتى من الآراء والمعتقدات، فجاء هذا كله دليلاً على أن العقول التي طرأت على الإسلام كانت مشحونة بجميع الأفكار الغربية عن هذا الدين الجديد، فلم يستطع الدين نفسه أن يبرأ منها، بل حاول التوفيق بينه وبين هذه الآراء الطارئة عليه.

وكانت الثغرة التي نفذت منها الإسماعيلية بوجه خاص هي (التأويل). فعن طريق هذا التأويل استطاعت العقائد الأجنبية أن تدخل على الدين. وإلى هذا التأويل لجأ الفاطميون لتكييف هذا الدين نفسه على النحو الذي يتفق وما لهم من

العقول أو الميول . ومن نتائج هذا التأويل أن أصبحت للإسلام صورة جديدة تبعده عن صورته على عهد النبوة .

وأتى الفاطميون أيضاً فوضعوا نظاماً دقيقاً لدعوتهم ، ونظاماً دقيقاً لطريقة تعلمها : أما من حيث الدعوة نفسها فقد زعم لنا المقرئ أنهم جعلوها تتألف عندهم من تسع مراتب ؛ يكفي أن نشير هنا إلى الثلاث الأخيرة منها ؛ وفيها يلقي (الطالب) : أن الإيمان مبنى في نظرهم على العقل لا النقل ، وأن النبي بعث للكافة والفيلسوف للخاصة ، وأن التكاليف فرضت على العامة لتشاغل الخاصة عنها بما هو أسمى منها (وهو معرفة الأمرار الخفية التي اختص بها العالم العلوي دون السفلي) ^(١) .

وأما من حيث طريقة تعليمها فقد أطلق الفاطميون على تعاليمهم اسماً لفت إليه انظار الخاصة والعامة ؛ فسموها « علوم آل البيت » . ثم عهدوا في شرح هذه العلوم إلى فئة خاصة من علمائهم هم « الدعاة » ، وكان يعاونهم في هذه المهمة الشاقة الوزراء ، وكان الخليفة نفسه هو المرجع الأول والأخير في كل ذلك ؛ لأنه الشخص الذي ورث العلم الإلهي كله عن آبائه وأجداده من لدن علي بن أبي طالب ^(٢) .

يقول المقرئ :

ولما تولى يعقوب بن كلس الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء ، وألف كتاباً في الفقه يتضمن ماسمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله ، وهو محبوب على أبواب الفقه ... ويشتمل على فقه الطائفة الاسماعيلية .

وقام الدعاة والقضاة بإلقاء دروس يتعرضون فيها لشرح هذا المذهب الديني الذي دعت له الدولة الفاطمية ؛ فكان للرجال يوم الأحد ، وللنساء يوم الأربعاء ، وللأشراف وذوى الأقدار يوم الثلاثاء . ووصف لنا المقرئ إقبال الناس في العصر الفاطمي على

(١) خطط للمقرئ ج ص

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٥٧

هذه الدروس فقال « إنهم ازدحموا مرة لسماع القاضي محمد بن النعمان ، فمات منهم أحد عشر رجلا من شدة الزحام »^(١) . وكانت هذه الدروس تلقى بالقصر الفاطمي نفسه حينما ، وبالمسجد حينما . واستمر الحال على ذلك حتى زمن الخليفة الحاكم بأمر الله فأمر عام ٣٩٣ هـ بإنشاء دار عظيمة أطلق عليها اسم « دار العلم » ، وجعلها أقساما مختلفة : قسم للقرآن وعلوم الدين ، وقسم لعلوم النحو واللغة ، وقسم للفلك ، وقسم للطب وهكذا . وكان التعليم في هذه الجامعة الكبرى على نفقة الدولة ، وكان أمر الإشراف عليها وعلى سير الدراسة بها موكولا إلى رجل عظيم من كبرائها هو « داعي الدعاة » . وهو بلي « قاضي القضاة » مباشرة في الرتبة . وسنعود إلى الكلام عن (دار العلم) في فرصة أخرى .

والخلاصة في الفرق بين العقليين الفاطمي الأيوبي أو المملوكي أن أولها وهو العقل الفاطمي أباح لنفسه عن طريق « العلم الباطن » و « التأويل » حرية واسعة في التفكير لم ينعم بها الآخرون . والتأويل وحده باب واسع يستطيع الذين يلجونه أن يصلوا منه إلى طرق بعيد آفاقها ، واسعة آمادها ، قد تصل بالدين نفسه كما قلنا إلى صورة أقل ما توصف به أنها غريبة على أذهان أهل السنة .

ومع ذلك لا ينبغي لنا أن نبالغ في تصور الحرية العقلية التي تمتع بها العقل الفاطمي ، ولا يصح لنا أن ننزله في نتائجها ؛ فالواقع أن هذا العقل الفاطمي على سعته يومئذ كان محكوما بالعقائد الفاطمية نفسها ، وكان مقيدا بالتقاليد المذهبية التي وضعها الخلفاء الفاطميون لأغراض يفهمونها . ولا يغيب عن أذهاننا أن قول الشيعة الإمامية بعصمة الأئمة وغيرها من الأفكار الغريبة على المذهب السني جعلهم في موقف شبيه بموقف المعتزلة . فقد جاء المعتزلة بطائفة من الآراء الغريبة ، فاحتاجوا إلى المنطق والفلسفة وتسليحوا بهما استعدادا منهم للدفاع عن هذه الآراء التي طلعوا بها على الناس . ثم مضى المعتزلة في حريتهم الفكرية لم يكذب حول دونهم حائل ، أو يقف في سبيلهم مانع ، في

حين أن الإمامية من بعدهم خانهم السلاح الذي تسلحوا به في أول أمرهم ، فأصبح القول بعصمة الأئمة سبباً من أسباب تأخرهم العقلي وداعية من دواعي خولهم الفكرى (١) ، ذلك ما نعلمه عن المذهب الدينى للدولة الفاطمية العلوية ؛ أما المذهب الدينى للدولتين الأيوبية والمملوكية فهو مذهب أهل السنة أو الجماعة ؛ بنى على عقيدة مشهورة عندهم ؛ هى عقيدة الأشعرى . وقد رأينا أن نجعل الحديث عنها في بداية الكتاب الثانى ؛ وهو كتاب (الحركة الروحية) ، لشدة صلتها فيما نرى بهذه الحركة ، فليتمسها القارىء هناك .

ومهما يكن من شىء فقد استقر المذهب الفاطمى بمصر ، ونجحت الدولة الفاطمية في نشر دعوتها إلى الحد الذى قدر لها في ذلك الوقت . وبقى الأمر على ذلك حتى أتى صلاح الدين ، فعمل على القضاء نهائياً على المذهب الفاطمى وعلى الدولة الفاطمية ليحل محلها المذهب السنى والدولة الأيوبية . وسلك صلاح الدين في ذلك طرقاً شتى ؛ سيصف هذا الكتاب شيئاً كثيراً منها ، وسنرى أن العنف والقتل كان بعض هذه الطرق التى نشرها لأن القتل كان ضرورة سياسية إلى جانب أنه ضرورة دينية . وسبب ذلك فيما يعرف المؤرخون والباحثون أن السياسة والدين كان كل منهما لا يفصل عن الآخر في تاريخ المسلمين في جميع العصور . ولكن إلى جانب هذا العنف الذى اتبعه صلاح الدين ، كانت ثم طريقة سلمية عظيمة الفائدة في محاربة المذهب الفاطمى . تلك هى طريقة التعليم ، ومن أجلها عنى صلاح الدين بإنشاء « المدارس » التى لم يكن لمصر الإسلامية عهد بها قبل الحكم الأيوبي . وسنعرف ذلك في الفصل الآتى :

(١) نحن هنا نفرق بين الشيعة عامة والفواطم منهم خاصة ، فاینطبق على فريق لا ینطبق على آخر . نقول هذا لأننا لا نريد إثارة عصبية مذهبية ، والله یعصم المسلمین من السوء ويهدهم سبیل التقدم ألا ینفی مثلاً أن نعلم أن الفواطم نزھوا الذات الإلهیة عن التشبیہ والتجسیم وأنهم لم یقولوا بالتناسخ أو الحلول ونحو ذلك ؟ ومن یدرى لعلهم أحدثوا فی مذهبهم بعد ذلك شيئاً لانعلمه .

الفصل الخامس

الحياة الثقافية

رأينا في الفصل الأول كيف كان رجال الخلافة المصرية ماضين في نشر « الدعوة الفاطمية » أو « الدعوة الهادية » أو « دعوة الحق » كما كانت تسمى عندهم بكل ذلك . ورأينا أنه كان من مرا كز هذه الدعوة قصر الخلافة نفسه تارة ، والجوامع الكبرى كالجامع الأزهر تارة أخرى .

وكذلك كانت للفاطميين عناية كبرى بالمكتبات ، فكانوا يلحقونها بالقصر ، وكانوا يلحقون بها الجامع العلمية (الأكاديمية) ، كالجمع الذي أسسه الوزير يعقوب بن كلس وكان ينفق عليه ألف دينار كل شهر^(١) .

وأخيراً سمعنا « بدار العلم » أو « دار الحكمة » التي أسسها الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٣٩٥ هـ ، فغطت شهرة هذه الدار على شهرة الجامع العلمية السابقة كلها ؛ ثم ألحق بهذه الدار مكتبه تحتوي على ردهة كبيرة المطالعة ، وعلى حجر أخرى للاجتماعات التي كانت تعقد للمباحثة . وكان يتولى أمر هذه الدار العظيمة وملحقاتها « داعي الدعاة » ، وهو موظف رسمي خطير الشأن ، قلنا إن من عمله أن يلقى دروساً في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع ، يأتي لسماعها الدعاة والعلماء ، وكان للنساء في هذه الدروس مجالس خاصة^(٢) . ويحدثنا المسبحي — وهو شاهد عيان — عن مكتبة القصر بوجه أخص ، فيذكر أنه اجتمع فيها من نفائس الكتب « ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد قط من الملوك »^(٣) أما

(١) افرأ كتاب الحاكم . Le madrass Nizamiyya Par : A. Tallas - Page 16.

(٢) الحكم بأمر الله للاستاذ عبدالله عنان ص ١٦٥

(٣) خطط القرينى ج ٢ ص ٣٣٤

المقریزی فيحاول أن يحصى ما في هذه المكتبة من الكتب : فينقل مرة رأى من يقول إنها بلغت مائة وعشرين ألف مجلد ، وينقل أخرى رأى من يقول أنها بلغت مائتي ألف مجلد ، وفي مرة ثالثة يقول أنها بلغت ألفاً وستمائة ألف مجلد (١) .

ومهما يكن من أمر هذا العدد ، فالذي يعنيننا هنا هو مادة هذه الكتب ، والظاهر أنها كانت مادة عظيمة تنسج لألوان من العلم كثيرة : « كالفقه على سائر المذاهب ، والنحو ، واللغة ، وكتب الحديث ، والتواريخ ، وسير الملوك ، والنجامة ، والروحانيات ، والكيمياء » (٢) . قال المقریزی « ومن جملة الخزائن : خزانة تشتمل على ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة » (٣) . والعلوم القديمة هنا أو « علوم الأوائل » اسم كانوا يطلقونه على المنطق والفلسفة والرياضة والفلك ووصف الأرض والطبيعة والكيمياء والطب ونحو ذلك . قال المقریزی كذلك « وفيها — أي المكتبة — كلام المشاركة الذي يخالف مذهبهم — يعني مذهب الفاطميين » . إلى آخر هذه الأوصاف التي تدلنا دلالة واضحة على سعة هذه المكتبة من ناحية ، وعلى طابعها الحر Laïque من ناحية ثانية .

أما مكتبة دار العلم فيظهر أيضاً أن الناس ذهبوا بعيداً في الاستفادة من كتبها ، كما ذهبوا بعيداً في فهم ما اطلعوا عليه منها . ويدلنا على ذلك ما أورده المقریزی في خطه عن فتنة يقال لها (فتنة القصار) وهو رجل كان على رأس جماعة عرفوا (بالبدعية) ، كانوا يجتمعون بدار العلم ، وقيل إنهم أفسدوا عقول جماعة بالفعل ، فأمر الأفضل بإغلاق دار العلم ، ثم أعاد المأمون البطائحي فتحها ، فعادت هذه الفتنة بعد سكوتها ، وعاد أصحابها يفسدون عقول الناس ، وادعى القصار نفسه الربوبية ؛ إلى آخر ما أورده المقریزی من أخبار هذه الفتنة (٤) .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٥

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٤

(٣) خطط المقریزی ج ٢ ص ١٥٤

(٤) خطط المقریزی ج ٢ من ص ٢٣٥ — ٢٤٠

والعجيب أنه حين بنى الحاكم دار العلم دعا إليها أساتذة من المذهبين الشيعي والسني معاً في أول الأمر ، ثم لم يلبث أن أبعد شيوخ المذهب السني وقتلهم وأغلق (دار العلم) . ثم أعيد فتحها ، وظهرت للناس الغاية الحقيقية التي أنشئت من أجلها ، وهي هناث الدعوة الفاطمية ليس غير .

وفي كتاب (الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار) أن الأغراض التي أنشئت دار العلم من أجلها ثلاثة في جملتها ^(١) :

أولها : استيعاب الكتب والمطالعات والمحاضرات .

وثانيها : تشييف القضاة وتدريبهم على ألا يسمح لهم بدخول الدار حتى يتموا دراساتهم في الجامع الأزهر .

وثالثها : تعليم موظفي الدعوة ، وذلك بعد أن يتم هؤلاء دراسة النحو والفلسفة والمنطق والنجوم في الأزهر ، ثم يغادرون الى دار الحكمة .

وهكذا كانت هذه الجامعة التي أطلق عليها اسم دار العلم أو دار الحكمة تقوم بوظيفة من أكبر وظائف الدولة ، هي وظيفة إعداد الدعاة والقضاة ، وتزويدهم بالعلوم التي يستعينون بها على نشر الدعوة . وكان من هذه العلوم التي يدرسونها ما يتصل بالدين ، ومنها ما يتصل بغيره كالأطب والتنجيم ، وبذلك صار العلم في هذه الدعوة نفسها يمتزج بالفلسفة ، وأصبح العقل الفاطمي بسببه مخالفاً للعقل السني كل المخالفة .

وبينما كانت دار العلم وغيرها من المراكز العلمية الهامة تقوم بوظيفتها على هذا النحو ، إذا بمؤسسة أخرى كانت قد نمت وترعرعت في الأوساط السنية في الشرق . وهذه المؤسسة الجديدة هي المدرسة . والمدرسة بناء في وسطه صحن كبير . وفي كل جانب من جوانبه الأربعة إيوان مقبب . وتبنى المدرسة عادة على سمت القبلة ، ويتخذ (٢) أنظار كتاب الفلك الدوار ص ١٦٣ طبة حاب . والذي ذكرناه هنا مختصراً لما في هذه الصفحة .

منها المحراب . ومن ثم ترى أن المدرسة لا تخرج عن كونها جامعاً ، بل إنه لم يفرق فيما بعد بينهما . والناظر الى المدرسة من أعلى ، يرى أنها على شكل صليب . غير أن مساكن الأساتذة والطلبة ، تملأ فراغ المثلثات الأربعة التي يحدتها هذا الشكل المصلب ، فتبدو المدرسة وملحقاتها من بعيد على شكل مربع (١) .

ونعود بتاريخ المدرسة الى الوراء ، فنرى أنها قامت في أول أمرها على اكتاف الأفراد ، و بقيت تعتمد عليهم إلى أن حان الوقت الذي نهضت فيه الحكومات الإسلامية نفسها بهذه المدارس ، وأولتها جزءاً كبيراً من عنايتها . فبجهود فردية في أول الأمر ، نشأت مدارس للمذهب السني ، كمدرسة (أبي علي الحسيني) المتوفى عام ٣٩٣ هـ لتعليم الحديث ، وكان يحضرها ألف تلميذ ، وكالمدرسة التي أسسها « ابن فورك » المتوفى عام ٤٠٦ هـ في نيسابور عاصمة خراسان في ذلك الوقت ، وكالمدرسة التي أسسها « أبو حاتم البستي » المتوفى في عام ٤٢٠ هـ . ومعنى ذلك أن فارس هو الأقليم الذي شهد نشأة المدارس ، ثم من هذا الأقليم انتشرت في البلاد الإسلامية الأخرى .

ثم أنه في القرن الخامس الهجري ، كثرت إنشاء المدارس وأشهر منها بنيسابور في النصف الأول من هذا القرن أربع بنوع خاص وهي :

المدرسة البيهقية ، والمدرسة السعيدية التي بناها حاكم المدينة ، ثم مدرسة أنشأها أبو سعيد الاستراباذي ، ومدرسة بنيت لأبي اسحق الإسفراييني .

ثم في النصف الثاني من القرن الخامس بدأ اشتراك الحكومات الإسلامية اشتراكاً فعلياً في حركة إنشاء المدارس ، فانتشرت المدارس المنسوبة الى نظام الملك السلجوقي في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور ومرو وهرات وكان تحمّس نظام الملك ونشاطه في بناء هذه المدارس في القرن الخامس ، لا يقاس به غير تحمّس صلاح الدين في بنائها في القرن السادس

بل كان عمل هذا الأخير بنوع خاص يعتبر فتحاً جديداً في نظام المدارس وطريقة الانتفاع بها على الوجه الأكمل .

والحق أن صلاح الدين كان في بناء المدارس مقلداً لمولاه نور الدين ؛ ونور الدين هو الذي بنى مدرسة في دمشق للحديث ؛ ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وبنى معها مدارس أخرى في حلب وحمص وغيرها من المدن الكبيرة . وكانت كلها تعلم المذهب الشافعي ، ومذهب الإمام أبي حنيفة ، وكان نور الدين كغيره من أمراء البيت الأتابكي العظيم مقلداً في بناء المدارس للسلاجوقيين ، ومنهم الملك ألب أرسلان الذي وزر له نظام الملك السلاجوقي . وكأن الجميع قد ألهموا هذه الخطة الحكيمة الناجحة في الدفاع عن المذهب السني والأخذ بيده حتى يقاوم المذهب الشيعي .

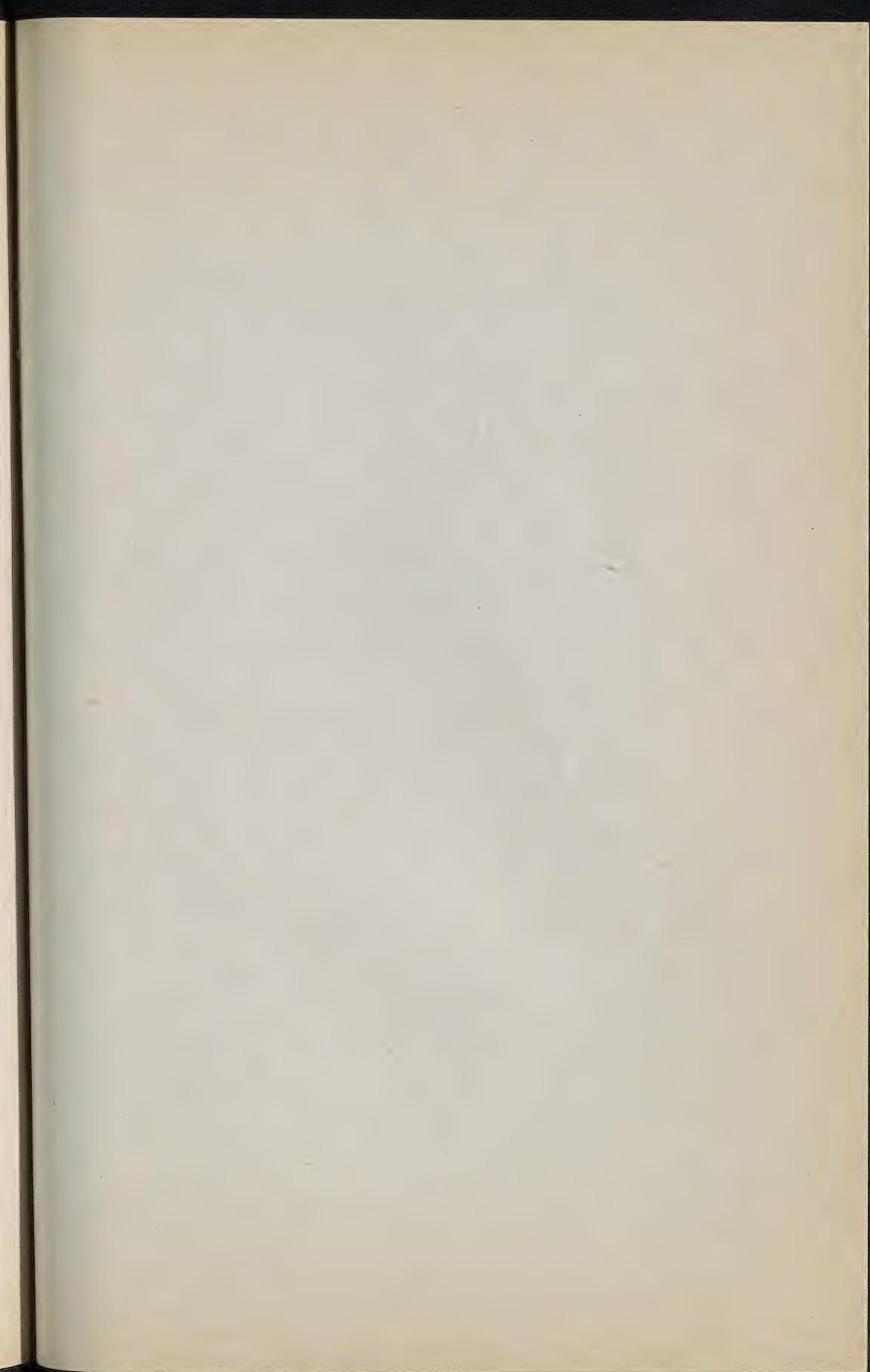
وكما كانت المكتبات والمجامع العلمية ودار الحكمة وغيرها جزءاً هاماً من الخطة التي دبرها الفاطميون لنشر الدعوة الفاطمية ، فكذلك أصبحت المدارس الأيوبية جزءاً هاماً من الخطة التي وضعها صلاح الدين ، وقصد بها يومئذ أن تقوم له بعملين خطيرين :

أولهما : تعليم الناس المذهب السني ومحاربة العقائد الفاطمية .

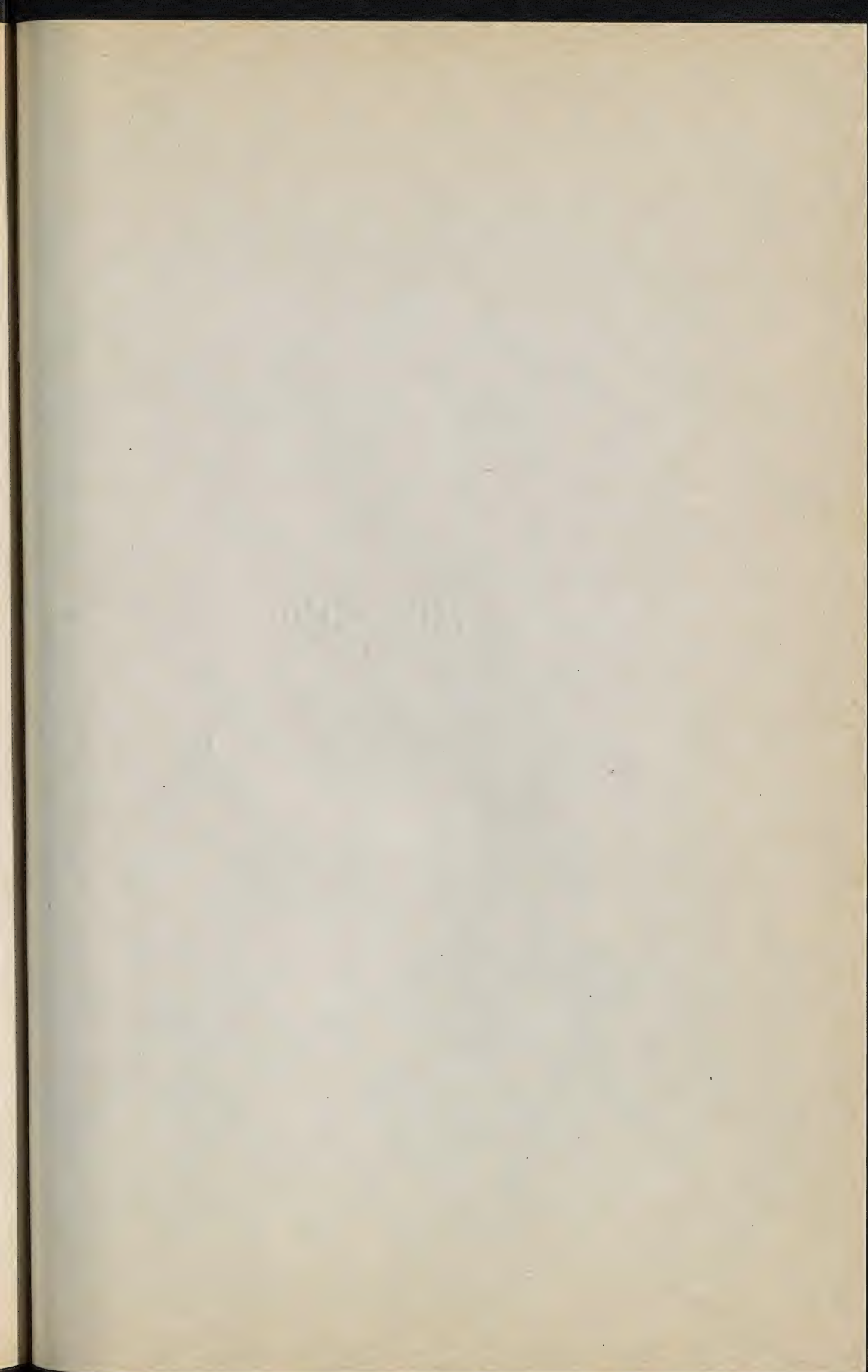
ثانيهما : إثارة التحمس الديني ضد الفرنج في الحروب الصليبية .

وتلك كانت وظيفة المدرسة في العهد الأيوبي ؛ وبها أصبح صلاح الدين مبتدعاً في نظام التعليم ؛ واعتبر المؤرخون عمله فتحاً جديداً في طريقة الانتفاع بها لمصلحة المذهب السني . وصحیح أن مصر في أواخر عهد الفاطميين ، وقبل مجي صلاح الدين كانت قد تأثرت نوعاً ما بحركة الرجوع إلى المذهب السني ؛ فأسس وزير من وزراء مصر في عهد الخليفة الحافظ مدرسة شافعية بالإسكندرية عام ٥٣٢ هـ ؛ وبعده بأربع عشرة سنة — أي عام ٥٤٦ هـ أسست في نفس المدينة مدرسة أخرى على يد وزير من وزراء مصر في عهد

الظافر من خلفاء الدولة الفاطمية . غير أن هذا وذاك لم يكن في نظر التاريخ نفسه يشكك في أن المؤسس الحقيقي للمدارس في مصر إنما هو صلاح الدين الأيوبي .
والخلاصة أنه بينما كان الجنود في الميدان يشتغلون بمحاربة الفرنج ، ويحاولون أن يحصروهم في شريط ضيق على ساحل البحر ، إذا بالعلماء والفقهاء في داخل القطر يغزون الناس غزواً دينياً ، ويفتحون البلاد فتحاً مذهبياً ، وذلك بالطريقة التي سنشير إليها عندما نتحدث في الكتاب الثالث عن البيئات العلمية ، التي كانت معروفة في الديار المصرية ، في ظل الدولتين الأيوبية والمملوكية .



الكتاب الثاني
الحركة البروقية



الفصل الأول

عقيدة الأشعرى

ليس بد لمن أراد وصف الحركة الروحية في مصر وما وليها من الأقطار الإسلامية من العناية بالعقائد الدينية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه هذه الحركة. وعقيدة الأشعرى فيما نعتقد ، هي التي صدر عنها الناس في مصر والشام منذ القرن الرابع الهجرى . ولهذا نود أن نخصها بفصل من فصول هذا الكتاب ، نؤرخ فيه لهذه العقيدة ، ونوضح آثارها ، ونرد إليها أكثر ما نعلمه عن هذه الحركة :

نعرف أن المسلمين افترقوا فرقا دينية كثيرة ، ونعرف أنه كان من هذه الفرق فرقة المعتزلة ، وأن هذه الأخيرة سيطرت على أذهان الناس سيطرة عظيمة في غضون القرن الثالث الهجرى .

وفى ذلك الوقت كان الاعتزال نفسه مذهباً رسمياً للدولة ، وعنه دافعت الدولة بكل ما أوتيت من جاه وقوة ، وأغرت بالدفاع عنه جماعة الكتاب والخطباء والمتكلمين ، فأبلى هؤلاء البلاء الحسن فى قمع أعداء هذا المذهب ، وكان من أخطر أعدائهم يومئذ حزبان عظيمان :

أما الأول فحزب يضم إليه أشتاتاً من الزنادقة والرافضة والملاحدة ، وكان هذا الحزب قد زود نفسه بسلاح من الفلسفة والمنطق ، فدخل المعتزلة عليهم الميدان بهذا السلاح ، وما زالوا بهم حتى أجبروهم على التقهقر .

وأما الحزب الثانى فحزب « السنة » ، ممن لم يرق فى نظرهم هذا الذى جاء به المعتزلة والرافضة من الإفك والبدعة . وكانت الدولة العباسية فى أول أمرها على هذا المذهب ، ثم اقتنع الخلفاء العباسيون بمذهب الاعتزال ، وأخذوا على عاتقهم حماية هذا المذهب ضد

المذاهب الدينية الأخرى ، ومنها (مذهب السنة) . وظل رجال هذا المذهب مدة يسيرة بمعزل عن الخلافة العباسية ، وذلك حتى تحرشت بهم هذه الخلافة ، وأرادتهم على الاقتناع بوجهة نظرها . وزجت بهم في (محنة خلق القرآن) . فلما لم يذعنوا للرأى الحكومة في هذه المحنة ، أصبحوا هدفا لسهام المعتزلة من كل جانب ، بل هدفا لفضب العباسيين الذين حشدوا للقضاء عليهم جيوشا لا قبل لهم بها .

واستمر الحال على ذلك طوال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة ، وطرفا غير يسير من النصف الثاني من هذا القرن . وذلك حتى ظفر بالخلافة (المتوكل) ، وكان ظفره بها على يد عنصر جديد ظهر في الدولة وهو العنصر التركي . والعنصر التركي سنى بطبيعته كما رأينا . فالبث المتوكل - إرضاء لنفسه ولهذا الجنس أيضا - أن انتصر لمذهب السنة ضد المعتزلة . فأصبح هؤلاء كما أصبح اليهود والشيعة معهم موضعاً لاضطهاد الخلافة . ومن أجل ذلك طرد المتوكل وزيره ابن أبي دؤاد ، لميل فيه إلى المعتزلة . وتنفس أتباع الأمام (أحمد بن حنبل) الصعداء ، وراحوا يبرحون في بغداد ويخوفون الناس :
وقد أتاح ذلك كله أئمن الفرص وأنسبها لظهور :

أبي الحسمة الأشعري :

ولد بالبصرة عام ٢٦٠ للهجرة وتوفي في بغداد عام ٣٣٤ هـ . وهو ينتمى لأسرة يمنية سنية ، وجدده أبو موسى الأشعري الذي لعب دورا هاما في الفتنة بين علي ومعاوية . وكان أبو الحسن الأشعري في أول أمره من رجال المعتزلة ، وظل على مذهبهم حتى الأربعين من عمره . ثم انفصل عنهم وهاجم مذهبهم واستقل بهذه العقيدة التي نعرض لشرحها الآن . وفي انفصال الأشعري عن المعتزلة يحكى المؤرخون هذه القصة . وهي أن أبا الحسن كان من أخلص تلاميذ الجبائي رأس المعتزلة في عصره ، وأنه اختلف مع أستاذه في هذه المسألة وهي : هل يفعل الله الأصلح لعباده دائما ؟ ومثل الأشعري لأستاذه بمثال اقترض فيه

وجود أخوة ثلاثة : أولهم مؤمن مصدق ، وثانيهم كافر مكذب ، وثالثهم لم يزل بعد طفلاً لا يعقل . ثم سأل أستاذه ما عسي أن يكون حكمهم يوم القيامة ؟ قال الجبائي : أما المؤمن ففي الجنة ، وأما الكافر ففي النار ، وأما الطفل فيبينهما . قال الأشعري : فهب الطفل قال له به ليس هذا ذنبي ، فأنت يارب لم تدعني أعش حتى أعمل عملاً صالحاً أدخل به الجنة ، فلماذا لا أدخلها ؟ قال الجبائي : فإن الله تعالى يقول له : لقد علمت أنك لو عشت لعصيتني ، فلم أدعك تعيش حتى لا تدخل النار ، وإذن فقد علمت لصلحك ، قال الأشعري : فهب المكذب قال : يارب مادمت تعرف الذي كان ينتظرنى من العقاب ، فلم لم تفعل ما هو صالح لى ، كما فعلت لأخى الطفل ؟ فلم يجر الجبائي جواباً . !

ومنذ يؤمئذ انفجر الأشعري في ثورة كبيرة ، وضعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيًا ونادى بأعلى صوته : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى ، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها . وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة متعرض لفضائحهم ومعايبهم . . . وأخذ من حينئذ في الرد عليهم ، وصنف خمسة وخمسين تصنيفاً ^(١) .

فكان أهمية الأشعري ترجع إلى أنه خالف ما كان عليه العلماء السابقون له من كراهية الجدل في العقائد ، وإلى أنه تمكن بفضل ذلك من الانتصار على المعتزلة .

وجملة القول في عقيدة الأشعري أن صاحبها سلك بها طريقاً بين طريقتين ، هما (النفي) الذى ذهب إليه المعتزلة (والإثبات) الذى قال به أهل التجسيم . وناظر الأشعري على قوله هذا واحتج له فقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام الخ . وأن صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هو ، ولا هو هو ، ولا

(١) المقرئى : الخطاط ج ٤ ص ١٨٦ ومع ذلك فيذهب الأستاذ Spitta إلى أن قصة هذا الخلاف قد اخترعت اختراعاً لغرض ما ، وأن المسألة تنحصر في أن الأشعري عكف على دراسة الحديث فوضح له ما بين رأى المعتزلة وروح الإسلام من تناقض (انظر دائرة المعارف الإسلامية . مجلد ٧ عدد ٤ ص ٢١٨ الترجمة العربية) .

غيره . ودعاه ذلك إلى إنكار ماذهب إليه المعتزلة من أن القرآن مخلوق ؛ وقال بأنه كلام الله الأزلي القديم ، وأن القراءة نفسها هي المخلوقة الحادثة . كما دعاه ذلك إلى القول بإمكان رؤية الله تعالى في الدار الآخرة وحدها ، إذ لا يجوز أن يرى تعالى في مكان ولا صورة مقابلة وانصال شعاع ، فإن ذلك محال .

وخالف الأشعري كل ماورد عن المعتزلة في الوعد والوعيد ، والسمع والعقل من كل وجه وقال : الإيمان هو التصديق بالقلب والقول ، والعمل بالأركان فروع الإيمان . فمن صدق بالقلب ، أي أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاؤا به فهو مؤمن . وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة حكمه إلى الله : إما أن يغفر له برحمته ، أو بشفاعته له من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يعذبه بعذله ثم يدخله الجنة برحمته ، إذ لا يخلد في النار مؤمن كما يدعى المعتزلة .

وقال الأشعري : ولا أقول إنه يجب على الله سبحانه قبول توبة بحكم العقل ، لأنه هو الموجب ؛ لا يجب عليه شيء أصلا ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور لأنه المالك المطلق .

وقال « والواجبات كلها سمعية فلا يوجب العقل شيئا البتة ، ولا يقتضي تحسينا ولا تنقيحا » وقال « وبعث الرسل جائز — لا واجب ولا مستحيل — فإذا بعث الله تعالى الرسول وأيده بالمعجزة الخارقة للمادة ، وتحدى ودعا الناس ، وجب الاستماع إليه والاستماع عنه » . وقال « وكرامات الأولياء حق ، والإيمان بما جاء في القرآن من السنة والأخبار التي يستمتع في الآخرة حق وصدق » .

وقال : « ولا أقول في عائشة وطلمحة والزبير رضي الله عنهم إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وأقول في معاوية وعمر بن العاص إنهما بغيا على الإمام الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنهم ، فقاتلهم مقاتلة أهل النبي ، وأقول إن أهل النهروان الشراة هم المارقون عن الدين ، وإن عليا رضي الله عنه كان على حق في جميع أحواله ، والحق معه حيث دار .

والخلاصة في مذهب الأشعري ، أنه رجوع بالناس إلى الإيمان المطلق عن طريق القلب لا العقل ، وأنه تقديس عظيم للخالق عز وعلا ، فهو تعالى عادل بنفسه فلا يقال (يجب عليه العدل) ، وهو تعالى رحيم بنفسه فلا يقال (يجب عليه الرحمة) وهكذا ، ومنه تعالى يصدر الخير دائماً ، فلا يصدر منه ظلم ولا جور ولسكن الإنسان وحده هو مصدر الشر دائماً ، وأنه تعالى يرى في الآخرة متجلياً لعباده الذين آمنوا به ، وأن الواجبات كلها سمعية لا يوجب العقل منها شيئاً . أى أننا نعمل الخير لأننا أمرنا به ، ونتجنب الشر لأننا نهينا عنه ؛ فالعقل نفسه لا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً كما يدعى ذلك المعتزلة . وأنه تعالى لا يرجع إليه نفع ولا ضرر ، فلا ينتفع بشكر شاكر ، ولا يتضرر بكفر كافر بل يعلو سبحانه عن هذا علواً كبيراً . وفي ذلك كله ما يدل على أن الأشاعرة يعولون كما قلنا على القلب لا العقل وذلك بالقياس إلى المعتزلة الذين كانوا أنصاراً (لحرية الفكر) ، بل في ذلك كله ما يدل على صحة الرأي الذي ذهب إليه كثيرون من المستشرقين في حركة الأشعري ، من أن انتصاره لم يكن إلا انتصاراً دينياً ، وأنه كان في الوقت نفسه نوعاً من التفكير في عقيدة لا تبني على التفكير . ومع هذا لم ينجى النصر سريعاً للمذهب الأشعري ، إذ لم يتحمس له السنيون أنفسهم أول الأمر ^(١) ، كما لم يتحمسوا للمذهب المعتزلة من قبل ، بل كرهوا المذهبين جميعاً . وبقي الحال على ذلك حتى كان الوزير العظيم (نظام الملك) فوقف نفسه لنصرة الأشاعرة وبنى المدرسة النظامية ببغداد لنشر هذا المذهب .

غير أن الرجل الذي أسبغ على هذه العقيدة من شخصيته وطبعها بطابعه ، وصاغها ، الصوغ الأخير ، وقرر قواعدها . على أن تكون عقيدة السنين ؛ هو أبو حامد الغزالي الأمام المشهور ، ولقد حاضر الغزالي الناس أربع سنوات بالمدرسة النظامية ببغداد ، خرج في نهايتها

(١) كان الحنفية والحنابلة بوجه أخص يكرهون مذهب الأشعري ولم يصادف هذا المذهب قبولا تاماً إلا عند الشافعية ، وكان من أشهر تلاميذه البافلاني وابن فورك والإسفراييني والقشيري ، والجويني (إمام الحرمين) .

صوفيا ، أو قل خرج في نهايتها وهو يحصر الفلسفة في حدود الدين ، أو بعبارة أخرى يستغل الفلسفة لخدمة الدين ، وهو يعلم — أو لا يعلم — أنه طرد بذلك الفلسفة طرداً نهائياً من الشرق ، وأنه قضى على الحياة العقلية الفلسفية قضاء لا أمل في قيامها من بعده . وفي هذا يقول نكلسون في كتابه (تاريخ الأدب العربي) : كانت حالة التدهور الذي أصاب الأدب العربي خلال هذه القرون ، نتيجة مباشرة للظروف السياسية والاجتماعية السيئة اذ ذاك . ولكن لا ينبغي أن ننسى مع ذلك أن المصدر الحقيقي لهذا التدهور يعود في الأصل — أو ينبغي أن يكون عائداً فيما نظن — إلى الشلل العقلي الذي كان — يزحف من قديم على البلاد الاسلامية ، والذي ظهر ظهوراً كبيراً بانتصار الاشاعرة العظيم حوالي عام ٢٠٠ للميلاد ^(١) . غير أننا نميل إلى تعديل هذا الرأي بعض الشيء ، فقد ظل النشاط الفلسفي صوفياً بحثاً أكثر منه عقلياً بحثاً ، واحتفظت البلاد الاسلامية بهذا النشاط الصوفي البحت ، فأصبح التصوف مجرى جديداً جرت فيه الثقافة الاسلامية منذ ظهرت عقيدة الأشعرى على العالم الاسلامي .

وهنا نقول مع « ماكدونالد » في كتابه (Muslim Theology :) ^(٢) أن الفلسفة الاسلامية لم تمت من ذلك الحين ، ولكنها بقيت محصورة في دائرة الدين ، خادمة فقط لأغراضه ، فلم يعد الصوفية كما كانت الحال قبل ذلك أقلية مضطهدة ، بل أصبحوا بفضل الغزالي أصحاب الدين أكثر من غيرهم ، وأصبح منهم أولياء الله يحظون باحترام الصوفيين والسنين على السواء) : ونعود إلى الغزالي هذا فنقول :

نعم كان الغزالي مقحماً لمذهب الأشاعرة ، وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن تحمسه لهذا المذهب لم يكن مفاجئاً ولا جاء بغير تمهيد ، فقد غرق الغزالي في شكوكه الدينية حيناً من الدهر ؛ نظر في أثنائه نظراً طويلاً في جميع العقائد السائدة ، وانتهى به الأمر إلى إنكارها جميعاً والتمسك منها بمذهب واحد هو مذهب الأشعرى .

(١) انظر Lilerary History of Arabs, by : Nicolson. p. 456

(٢) ص ٢٧٢

وكان هذا المذهب الذي أتى به الأشعرى لم يكن إلا نقطة الانتهاء التي يقف عندها كل من يريد أن يريح عقله أو يضع عنه مشقة التفكير الطويل ، لينقذ نفسه من صراع عنيف سيعرض له في طريق الوصول إلى اعتقاد صحيح عن طريق العقل ، فيعدل عنه عدولاً نهائياً إلى طريق القلب .

ونخلص الباحثون عمل الأشاعرة وعمل الغزالي معهم في أمور أربعة :

الأول — أنهم صرفوا الناس عن تلك الدراسات العتيدة حول مسائل الكلام ، ووصلوهم وصلاً مباشراً بمذهب اليسر والسهولة ، وهو مذهب السنة ، أو مذهب الجماعة .
الثاني — أنهم بوعظهم وإرشادهم أعادوا الشعور بالخوف إلى قلوب الناس . والمقصود بالخوف هنا هو مخافة الناس من الخالق جل شأنه ، ومن الخوض في صفاته كما يفعل المعتزلة والمجسمة وغيرهم .

الثالث — أنه بتأثير الأشاعرة وتأثير الغزالي بوجه خاص اكتسب المتصوفة مركزاً ممتازاً في العالم الإسلامي .

الرابع — وهو مكمل للأمر الثالث أو موضح له — أنهم قربوا الفلسفة الدينية للذهن العادي . ومعنى ذلك أنهم هدموا الاستقرابية العقلية ، وجعلوا البحوث الدينية شعبية أو كالشعبية ، وخدموا الفكر الإسلامي نفسه خدمة عظيمة ، فأنقذوه من الجمود الذي كاد يقع فيه لو أن الميدان خلا لرجال السنة وهدمهم دون الصوفية ، وبأيدى رجال السنة سيف قاطع وحجة بالغة هي « حجة الإجماع » يسكتون بها كل ذي بدعة في الإسلام ، ويحاربون بها المتصوفة وغيرهم بتهمة الزندقة ، التي تكفي لاضطهادهم أحياناً ، ولا عدامهم في بعض الأحيان . ومن أجل ذلك قالوا : « إن المدرسة الغزالية تعتبر من أكبر البواعث على الإصلاح والتجديد ، وأن أمامها الغزالي يعتبر خاتم العلماء اللاهوتيين ، كما أن محمداً خاتم الأنبياء المرسلين » .

ومهما كان من شيء فقد انتشر مذهب الأشاعرة بالعراق من منذ سنة ٣٨٠ هـ

وانتقل منه إلى الشام . فلما ملك السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر ، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس على هذا المذهب ، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق .

وحفظ صلاح الدين في صباه قصيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ، وصار يحفظها صغار أولاده . فلذلك عقدوا الخناصر ، وشهدوا البنان على مذهب الأشعري ، وحلوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه ، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب ، ثم في أيام مواليمهم المماليك من الأتراك . وبعد السبعماية من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها الامام المعروف « بابن تيمية » فتصدى للانتصار لمذهب السلف الصالح ، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة والصوفية ، وكان له ولهم خطوب كبيرة ^(١) . والخلاصة أنه لم يكن بد لمذهب الأشعري من أن يكون له أوضح الأثر في نوع الحياتين الفكرية والاجتماعية اللتين سادتا مصر وغيرها من أجزاء الدولة الأيوبية والدولة المملوكية . أما من حيث الحياة الفكرية ، فسرى أن العلوم في عصر كهذا كانت علومًا عقلية لا عقلية في أكثرها ، وأن الاتجاه العلمي كان مسيرًا للنقل أكثر من العقل . وأما الفلسفة وما إليها فنبتت أجنبي لا تصلح له بلاد كهمر ، وإنما يصلح لها نبات آخر يلائم البلاد العظيمة الحظ من الحرارة والدفء . وهذا النبات الآخر (هو التصوف) . من أجل ذلك سيطر التصوف على الحياة الاجتماعية في مصر ، سيطرة شملت جميع أنحاء ، وزادت من دفئها ، وذلك على النحو الذي سنراه بعد .

(١) القرطبي : الخطوط ج ٤ ص ١٨٥ وما بعدها .

الفصل الثاني

« نظرة عامة في التصوف »

نقرأ تاريخ مصر السياسي والاقتصادى فى القرون السادس والسابع والثامن للهجرة ، فإذا مصر مجتدة من أثر الحروب الصليبية التى أفقدتها كثيراً من المال والرجال ، وردتها إلى لون من الحياة فيه شعور حقيق بالفقر ، وإن كان فيه شعور إلى جانبه بالكرامة والفخر . ولقد ضاعف شعور المصريين بالفاقة يومئذ ما منيت به بلادهم من المجاعات الشديدة ، التى أشرنا إلى شئ منها . ومن شأن هذه الحالة الاقتصادية وأمثالها أن تخلق فى الناس خشوعاً فى حياتهم ، واستعداداً للخضوع لدينهم ، وأملًا فى نعيم الآخرة بدلاً من نعيم العاجلة .

ثم ننظر فى الحياة المذهبية لمصر فى ذلك العصر ، فنرى مذهب الأشعرى قد زحف على مصر ، وقوى شأنه فيها بدخول صلاح الدين إليها ، فمات مصر يومئذ إلى العلوم العقلية أكثر من ميلها إلى العلوم العقلية ، وظهرت فيها العناية بالتصوف ، بحيث صرقت هذه العناية نفسها عن غيره من شؤون الدنيا .

على أننى أرى فى التصوف رأياً قد لا يوافقنى عليه كثيرون خيرى ، لأنه رأى لا يستند إلى نصوص علمية صريحة . هذا رأى هو أن التصوف كان نوعاً من السمو الروحى والعقلى فوق جميع العصبية الدينية المختلفة ، وهى العصبية التى ولدت بين أهل هذه الديانات حروباً طاحنة منها الحروب الصليبية . ولا يؤيدنى فى هذا رأى غير المذاهب الصوفية التى سنشير إليها ، ومنها مذهب المعرفة ، ومذهب وحدة الوجود ، وكلها مذاهب تصرح بأنه لا فرق بين دين ودين ، لأن الله تعالى عام للجميع . أفلا يكون - كما قلت - هذا نوعاً من الإعلاء الروحى لهذه العصبية الدينية التى أتعبت القوم ؟

فاذا أضيف إلى ذلك كله أن الشعب المصري شعب متدين بطبيعته ، وأن للدين سلطانا عظيما على نفسه وقلبه ، وأن مصر خضعت زمانا لنظام الرهبانية المسيحية ؛ عرفنا السبب الذي من أجله كانت مصر تربة صالحة لنمو التصوف ، حتى كان من الباحثين من ذهب إلى أن التصوف نظام مصري النشأة ، فذكر (متز) أن أول ظهور الصوفية كان حوالى عام ٢٠٠ هـ ، وذلك في مصر مهد الرهبانية المسيحية . ففي هذا العام الهجرى ظهرت بالأسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرون بالمعروف — فيأزعوا — ويعارضون السلطان في أمره ؛ وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفى (١) .

ومعنى ذلك أن هؤلاء الصوفية ، كانوا جماعة أتقياء أصحاب نزعة عملية « يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ويتدخلون في حياة المجتمع تدخلا شديدا الوطأة . ويحكى المؤرخون منهم ، أنهم كانوا يقنعون قضاة مصر وولايتها في زمانهم بضرورة الإصلاح ، ويحملونهم على الاتيان بأعمال قد لا يرضى عنها الخليفة (٢) . ومن ثم كان تأثير المتصوفة في أول أمرهم أشبه شئ بتأثير المعتزلة في القرنين الثالث والرابع للهجرة . ولو أن المتصوفة مضوا على خطتهم هذه في الإصلاح الاجتماعى ، لكان لهم من الشأن ما يجعلهم أشد خطورة على الناس وعلى الدولة من المعتزلة ؛ ولكنهم سرعان ما تخلفوا عن السير في هذه الخطه ، وبدلا من أن يسير المتصوفة في العراق نحو القيام « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » تراجعوا وتحاذلوا ، وكان أحدهم إذا سئل عن التصوف قال : « إنه الصبر تحت الأمر بالمعروف وتحت النهي عن المنكر » (٣) .

فكانهم بذلك تركوا العناية بالمجتمع وإصلاحه ، وقالوا علينا أنفسنا فلنصلحها ،

(١) أنظر الترجمة العربية لكتاب الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى — فصل الدين ص ١٤ نقلا عن كتاب الولاة والقضاة للسكرندى ص ١٦٢ والخطط للمقريزى ج ١ ص ١٧٣ وجولدتسبير ٣٤٣ ، ١٠٩ .

(٢) متز نقلا عن السكرندى ص ٤٤ .

(٣) رسالة القشيري ص ٢٨ في الكلام على أبى عمر اسماعيل ابن نجيد المتوفى بمكة عام ٣٦٦ هـ .

وذلك فرق ما بينهم وبين المعتزلة ؛ فبينما كان المعتزلة «إيجابيين» في تكفيرهم وإصلاحهم إذا بالتصوفة كانوا على عكس ذلك ، فأهملوا المجتمع الإسلامي كله ، وعكفوا على أنفسهم وانطوا عليها لا يفكرون في غيرها .

والتصوف فيما يقولون «هو بغضك الدنيا حبا في الله» ، أو هو موتك في نفسك كي تحيا في الله ؛ أو هو الاتمك شيئا ولا يملك شيء ، وباختصار هو طريق الوصول الى الله تعالى . ويطلق التصوفة على هذا الطريق اسم «سفر» ، وعلى المسافر اسم «سالك» ، وعلى المراحل التي يمر بها «مقامات» . وهي عند بعضهم سبع مراحل تأتي كل واحدة منها نتيجة للأخرى ؛ وهي التوبة فالورع فالزهد فالفقر الخ . ومصدر التصوف كما يقول (ماصينون) هو ثورة الضمير لما يصيب الناس من مظالم ، لا يقتصر غالبا على ما يصدر عن الآخرين ، وإنما تنصب أولا على ظلم الإنسان نفسه ، وتقرن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأنه وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شغل » . وقد كان الاقبال على الدين والزهد ، غالبا على المسلمين في صدر الاسلام ، فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والانقطاع إلى الله ، ولم يتسم أفاضلهم في الجيل الأول بتسميته سوى حجة رسول الله ، إذ لا أفضلية فوقها ، فقبل لهم الصحابة ؛ وسمى أهل الجيل الثاني بالتابعين .

ولما فشا الأقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، قيل لخاصة الصالحين (الزهاد والعباد) . ثم لما ظهرت الفرق الإسلامية ، ادعى كل فريق أن فيهم زهادا وعبادا . وهناك انفرد خواص أهل السنة باسم الصوفية ، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين للهجرة ، أي أن ذلك كله كان بعد عهد الصحابة والتابعين (١)

(١) انظر خطط المقرئ ج ٤ ص ٢٧٣ ومقالات الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق تعليقا على مقال ماصينون عن التصوف بالترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية .

نشأة التصوف :

وهنا يكثر الخلاف بين العلماء حول نشأة التصوف من جهة ، وحول صيفته من جهة ثانية . فأما ماسينيون ومعه تيكلسون فيرى أنه عراقى النشأة واسكنه يونانى الصبغة . وأما متر « Metz » فيقول إنه مصرى النشأة مسيحي الصبغة ، وأما مصطفى عبد الرازق فيقول إنه مصرى النشأة اسلامى الصبغة ، على أن جمهور المستشرقين لا يستطيعون أن يخلوا التصوف الإسلامى من محسنات أجنبية كثيرة دخلت عليه ، وأهمها الأفكار المسيحية أو الآراء الفارسية أو الهندية أو اليونانية وخاصة « الأفلاطونية الحديثة » .

ومهما يكن من شيء فالحقيقة التى لا نستطيع أن ننكرها ، هى أن ظهور التصوف أمر طبيعى الحدوث فى الأمة الإسلامية ، واسكن هذا الكائن الإسلامى العجيب ، كان كثيره من كائنات الحياة الإسلامية الأخرى شديد التأثير بالعناصر الأجنبية على اختلافها وكثرتها . بل إن تأثر التصوف بهذه العناصر الأجنبية ربما كان أشد من تأثر المظاهر الأخرى ، علمية كانت أم أدبية أم سياسية أم اجتماعية . وربما كان من أسباب ذلك رغبة الناس أبداً فى الجديد ، وهو ما عبر عنه متر بقوله « إن المسلمين أحسوا بحاجات جديدة فى الدين ، وذلك منذ القرن الثالث الهجرى ، فتقدمت الديانات القديمة لسطها من وراء ستار ؛ وخاصة منها الديانة المسيحية المتأثرة أخيراً بفلسفة اليونان ^(١) »

وننتقل من الكلام عن نشأة التصوف إلى الكلام عن أشهر المذاهب فى هذا للتصوف ، ليكون ذلك تمهيداً للكلام عن الحركة الصوفية المصرية . ولعل من أشهر المذاهب التى عرفها التصوف الإسلامى أربعة وهى :

(١) متر ص ١١ المصدر المتقدم الذكر .

أولاً — مذهب المعرفة ووسيلتها القلب ، أى ان الله تعالى لا يدرك بطريق الحواس ؛ لأنه غير محدود بزمان أو مكان ، كما لا يدرك بطريق العقل ؛ لأن العقل عاجز عن ذلك كل العجز ، وإنما يدرك الله تعالى بطريق القلب أو الروح أو الضمير ؛ ومن أجل هذا نشأ في المتصوفة قول بعضهم « فقتش عنه في قلبك فهناك عرشه » .

والقائل بهذا الرأي لا يعير اهتماماً كبيراً لما قد يحدث من التصادم بين المعرفة وبين « الشريعة » ؛ لأنه تصادم ظاهرى لا يدوم ، والأشخاص عند أصحاب المعرفة « صورة منسوخة عن الله » أو هو « عين يرى بها الله عباده » .

والأشخاص متى عرف حقيقة نفسه ، فكأنه عرف الله تعالى « كمت كنزاً خفياً فخلقت الخلق ليعرفونى » . ولا فرق عند أصحاب المعرفة بين دين ودين ؛ لأن الله تعالى عام للجميع « أينما تولوا فثم وجه الله » . ومن هنا كان التصوف الإسلامى على هذا الشكل جديراً باحترام العلماء ، وداعياً إلى المرونة العقلية ، والحرية التى يدعون إليها .

فإن سئل الصوفى ، إذا كان الكون كله صورة لله فلم خلق الله الشر ؟ أجاب الصوفى أن ما يظهر لنا شراً إنما هو فى الحقيقة خير .

وإذا سئل الصوفى ، وما طريق الخلاص من الشر ؟

أجاب بقوله : الحب ! الحب ! والحب موضعه القلب ، والقلب مصدر المعرفة .

ثانياً — مذهب الاتحاد والحلول ، وهو مذهب يقوم على التمييز بين اللاهوت والناسوت فى الذات الإلهية ، « وهما كلمتان غريبتان عن الإسلام ، يرجع الأصل فيهما كما يقول « متز » إلى النزاع الذى قام بين نصارى الشام حول طبيعة المسيح » وأتى « الحلاج » فاستحل لنفسه استخدام هذه الألفاظ ؛ ومن شعره فى ذلك قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كالحظة الحاجب بالحاجب

وعرف عن الحلاج أنه كان يورد عبارات كثيرة تحمل هذا المعنى ، ومن هذه العبارات قوله (أنا الحق) ، « وما في الجبة إلا الله » ، ومن شعره في نفس هذا المعنى قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

وعن الحلاج نقل معاصره هو الاصطخرى قال : وزعم « الحلاج » أن من هذب في الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة الذات ، ومالك نفسه في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام الأقربين . ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه . فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم ، فيصير مطاعا ، فلا يريد شيئا إلا كان ، وجميع فعله حينئذ فعل الله وجميع أمره أمر الله . ^(١) غير أن هذا الرأي من آراء المتصوفة كان يصير الفهم على كثيرين من المسلمين ، فاضطهد القائلون به ، وقتل زعيمهم نفسه وهو الحلاج قتلة شنيعة ؛ إذ ضرب ألف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه وأحرق بالنار . وذهب المنشيعون من المتصوفة في تبرئته والاعتذار عنه مذاهب شتى ، فمن قائل إنه لم يمس الله واسكنه أفشى السر الذي أوتى عليه بها ، ومن قائل إنه تكلم بكلامه هذا وهو في حالة وجد . ومن قائل إن الذي نادى (أنا الحق) هو الله وليس الحلاج للخ .

ثالثا : مذهب وحدة الوجود ، ويخيل اليما أن ظهور هذا المذهب إنما هو نوع من إصلاح المذهب الأول ، « ونعني به القول بالحلول والاتحاد » أو تعديل له بحيث تقبله أذواق أهل السنة ممن أغضبهم الحلاج وغيره ، وإلى ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ للهجرة يرجع الفضل في وضع أصول هذا المذهب . قال ابن عربي : ليس للصوفي أن يقول (أنا الحق) ولكن له أن يقول (أنا حق) لأن الله تعالى لا يحل في القلب ، ولكن

يحل في القلب الإيمان به والتعظيم له ، ولأن شهادة « لا إله إلا الله » لا تثبت استقلال الخالق عن خلقه بمقدار ما تثبت اتصال الخالق بخلقـه ، ولأنه ليس في الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود في الواقع غيره .

ومعنى ذلك أن أصحاب هذا المذهب يرون أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وينظرون إلى الكثرة والتعدد على أنها أمران ناجمان عن حواس الإنسان الظاهرة ، والعقل الإنساني قاصر بطبيعته عن إدراك الوحدة الذاتية ، أو إدراك المجموع كمجموع ، وقد عبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(١) .

ومعنى ذلك أن ابن عربي لم يفرق بين الواحد والكثير ، أو بين الخالق والخلق ، وأنه أدرك ذلك بذوقه ، وإن كانت حواسه عاجزة كل العجز عن مثل هذا الإدراك . والذين يقولون بوحدة الوجود ينتهون كذلك إلى القول بوحدة الأديان ، فكلها تدعو إلى عبادة إله واحد يتجلى في صورة مخلوقاته ، وهم من هذه الناحية يشبهون المتصوفة القائلين بمذهب (المعرفة) كما رأينا .

ومهما يكن من شيء فهذه المذاهب كلها غريبة عن الإسلام ، بدليل أن أصحابها كالحلاج وابن عربي والمهروردي الذي لم يأت ذكره بعد ، اختلف الناس فيهم اختلافا كبيرا : فمن قائل إنهم زنادقة ، ومن قائل إنهم مؤمنون حقاً ، ومن الناس من رماهم بالجهل ، ومنهم من وصفهم بالخداع والغش ، ومنهم من ذهب في احترامهم واجلالهم إلى حد التقديس .

بل مهما يكن من شيء ، فقد اصطنع المتصوفة لأنفسهم على مر الزمن أصولاً أو

(١) انظر مقال الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقا على مادة ابن عربي بدائرة المعارف الإسلامية

رسوما ثلاثة في حملتها ، وتم استقرارها بصورة نهائية منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة .
أولها : القول بالجبر والاستلام .

وثانيها : إكبار الأولياء والنظر إليهم على أنهم أصحاب كرامات .

وثالثها : إكبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص ، والنظر إليه على أنه فوق درجة الإنسان .

فأما القول بالجبر والاستسلام فأثر من آثار النزاع بينهم وبين المعتزلة ، فإن هؤلاء قالوا بحرية الإرادة واختيار الإنسان ، والصوفية ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر في جميع أعماله . والجبر عند الصوفية ليس معناه التوكل على الله والثقة به وترك الأمر لمشيئته . ولذا شاع في المتصوفة قول أحدهم : إن من أهم برزق غده وعنده قوت يومه فقد ارتكب خطيئة تكتب عليه . وقول آخر : لو كان رضى الله في أن يدخلني النار كنت بذلك راضيا . إلى آخر هذه العبارات .

وأما إكبار الأولياء : فيقول (Metz) إنه مذهب نصراني أحدثه المتصوفة في الإسلام ، وقسموا به الأولياء الذين هم ولاة العالم وأصحاب الحل والعقد فيه إلى أقسام ، فهناك الأخيار ، وهناك الأبدال ، وهناك الأبرار ، وهناك الأوتاد ، وهناك النقباء ، وهناك القطب أو الغوث .

ومسألة الولاية في الإسلام من المسائل التي اختلف فيها المتصوفة أيضاً عن المعتزلة ، لأن المعتزلة أنكروها إنكاراً باتاً ، واستمسك بها المتصوفة استمسكاً تاماً . قال ابن عربي : الأنبياء ثلاثة : « مرسل بشريعة لأمه ، ونبي يبشر بالله ، وولي يفنى في الله ويتحد به » . ولعل أهم ما يمتاز به الولي عندهم هو أن السكرامة تقع على يديه . كما أن أهم ما يميز النبي هو أن المعجزة تقع على يديه . والفرق بينهما في نظر المتصوفة أن المعجزة يجب إظهارها ، والسكرامة لا يجب إظهارها ، وأن المعجزة حجة على الكفار ، والكرامة حجة على الأولياء . وكثرة المعجزات تؤيد الأنبياء ، وكثرة الكرامات تزيد في خوف الأولياء على أنفسهم أن يسقطوا . . الخ

وكرامات الأولياء كثيرة : فقد تكون اجابة دعوة ، وقد تكون إظهار طعام في وقت
فاقة من غير سبب ظاهر ، أو حصول ماء في زمن عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة
قريبة ، أو تخليص من عدو ، أو سماع خطاب هاتف ، أو غير ذلك من فنون الأفعال
المنافضة للعادة^(١) . ومع ذلك فلم يكن يهتم بأمر السكرامات إلا عوام الصوفية . أما
خاصتهم فلم يكونوا يجعلون لها شأنًا بالنسبة إلى الأمور الروحية .

وفي رسالة القشيري^(٢) : أنه قيل لأبي محمد عبد الله بن محمد المرتعش المتوفى
عام ٣٢٨ هـ إن فلانا يمشى على الماء ، فقال « عندى أن مكفنه الله تعالى من مخالفة هواه
فهو أعظم من المشى في الهواء » . ولسكرار المتصوفة عبارات كلها سخريه بهذا النوع
من عقائد العامة ، يمكن الرجوع إليها في رسالة القشيري التي نشير إليها .

أما إكبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والنظر اليه على أنه فوق درجة الإنسان فقد
كان نتيجة في الواقع للمبالغة في مذهب الحلول أو الاتحاد الذي اقترن بالحلاج ، فالحلاج
وإن كان يعظم عيسى عليه السلام ، « فإنه كتب في الفصل الأول من كتاب
« الطواسين » ما يشبه أنشودة دينية عاطفية عن النبي محمد » . أما ابن عربي فإنه بحث
في السكلمة Logos أو الحقيقة المحمدية ، ولم يكن يعنى بالحقيقة المحمدية محمدا رسول الله ،
بل كان يعنى بها جميع الأنبياء من لدن آدم إلى محمدا رسول الله ، وكان يطلق لفظ الإنسان
الكامل على جميع من تحققت بوجودهم كل معانى الوجود ، وأهم هؤلاء هم الأنبياء
والأولياء ، ومن إليهم .

(١) رسالة القشيري ص ١٦٠

(٢) ص ١٦٣ نفس المصدر

الفصل الثالث

الخانقاه

كان المتصوفة يخلون إلى أنفسهم وإلى عبادة الله تعالى في أما كن خاصة عرفت في العصور المتأخرة باسم الخوانق جمع خانقاه . وكان لهذه الأما كن التي نشير إليها أصل من السنة ، وهو ما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه « اتخذ لفقراء الصحابة والذين لا يأوون إلى أهل ولا مكان مكاناً في مسجده كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة (١) » .

ومنذ ذلك الوقت وحكام المسلمين وأمرأؤهم وذوو اليسار منهم يعنون عناية كبرى بإيواء الغرباء من المسلمين ، في أما كن يوفرون لهم فيها أسباب الراحة ، ويعفونهم من رق العيش ، ويتركونهم للعبادة والعلم . وهنا يقول المقرئى : إن أول من اتخذ بيتاً للعبادة فجمع فيه العباد ، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم هو زيد بن صوحان في خلافة عثمان بن عفان » ويحكى ابن الجوزى عن رجل صوفى اسمه على ابن إبراهيم الحصرى المتوفى عام ٣٨٠ هـ أنه كبرت سنه ، فصعب عليه الحجى إلى الجامع ، فبنى له الرباط المقابل للجامع المنصور (٢) .

ومن ثم كانت الربط — وهى بيوت صغيرة للعبادة تبنى في خارج المدن — أول ما اتجهت إليه عناية المسلمين ، فأقاموها وأطلقوا عليها هذا الاسم . والرباط فى الأصل اسم حربى للشجر الذى يرباط فيه الجنود لمجاهدة العدو ، ثم انتقل

(١) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢٤٤

(٢) متر نقلا عن المنتظم لابن الحورى مخطوط بدلين ص ١١٩

إلى الدار التي يقيم فيها المتصوفة لمجاهدة النفس . وإلى جانب هذه الربط كانت ثم أما كن أصغر منها ، وربما كانت جزءاً منها ، هي الزوايا ومفردها زاوية . والزاوية ركن الدار ، ثم أصبحت تطلق على الدار الصغيرة التي لا تقسع لأكثر من شخص في الغالب ، أو أشخاص قليلين في النادر ، ينقطعون فيها لعبادة الله .

والظاهر أن الأمر قد استمر على هذا النحو إلى حدود الأربعمائة من سنى الهجرة كما يقول المقرئى ، وإذ ذاك ظهرت مؤسسة إسلامية كبيرة لهذا الغرض من الأغراض الدينية العظيمة ؛ وهذه المؤسسة هي : الخانقاه

وهو لفظ فارسي معناه في الأصل المائدة أو المسكان الذي يأكل فيه الملك ؛ ثم أطلق على هذه الدور الفخمة التي يقوم على إنشائها الملوك والأمراء المتحمسون للدين من أجل أغراض شتى . منها إيواء الغرباء من المسلمين ، والسماح لهم ولأسرهم بالإقامة في هذه الدور ، ثم القيام على معيشتهم وعلى تثقيفهم كذلك . أما الصلاة فإنهم يؤدونها في قاعة عامة يسمونها (بيت الجماعة) . غير أن الجمعة لا تقام في الخوانق ، فكان على المتصوفة أن يغادروها كل جمعة إلى مسجد من مساجد المدينة ، وكان لخروجهم يوم الجمعة مشهد جميل يغرى الناس جميعاً برويتهم والتبرك بهم .

حكى المقرئى قال (١) :

وأخبرني الشيخ أحمد على القصار رحمه الله أنه أدرك الناس في يوم الجمعة يأتون من مصر (الفسطاط) إلى القاهرة ليشاهدوا صوفية خانقاه سعيد العداء ؛ (وسياقى الكلام عليها) عندما يتوجهون منها إلى صلاة الجمعة بالجامع الحاكى ، كي تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم ، وكان لهم في يوم الجمعة هيئة فاضلة . وذلك أنه يخرج شيخ الخانقاه منها وبين يديه خدام الربعة الشريفة ؛ قد حملت على رأس أكبرهم ؛ والصوفية مشاة يسكنون وخفر إلى باب الجامع الحاكى الذي يلي المنبر . فيدخلون إلى مقصورة كانت هناك

على يسرة الداخل من الباب المذكور تعرف بمقصورة البسمة ، فإنه بها إلى اليوم بسمة
قد كتبت بحروف كبار ؛ فيصلي الشيخ تحية المسجد تحت سحابة منصوبة له دائماً ، وتصلي
الجماعة ، ثم يجلسون وتفرق عليهم أجزاء الربعة فيقرأون القرآن ، حتى يؤذن المؤذن فتؤخذ
الأجزاء منهم ويشتملون بالتركم واستماع الخطبة ، وهم منصتون خاشعون . فإذا قضيت
الصلاة والدعاء بعدها ، قام قارئ من قراء الخانقاه ، ورفع صوته بقراءة ما تيسر من
القرآن ، ودعا للسلطان صلاح الدين ، ولواقف الجامع ولسائر المسلمين . فإذا فرغ قام الشيخ
من مصلاه ، وسار من الجامع إلى الخانقاه والصوفية معه ، كما كان توجههم إلى الجامع .
فيكون هذا من أجل عوائد القاهرة . والظاهر أن حركة انتشار الخوانق تشبه من
قريب أو بعيد حركة إنشاء المدارس وتكثر بها ، وقد رأينا أن المدارس ظهرت أولاً في
إيران ^(١) وما حولها من الجهات ثم انتقلت منها إلى العراق ، ثم إلى الشام ومصر . والمهم
أنه كما كان بنو أيوب تلامذة الأتابكة السنيين في الجهاد من أجل الدين ، وكما كانوا
تلامذتهم في ابتناء المدارس التي أكثر منها صلاح الدين ؛ فكذلك كان بنو أيوب
تلامذة الأتابكة في العناية بهذه المعابد الكبيرة التي يقضى فيها المتصوفة حياتهم ، ويفرغون
فيها لدعواتهم أن ينصر الله المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها . يدلنا على هذا القصد
الأخير ما حكاه لنا ابن واصل عن نور الدين (أن أصحابه قالوا له يوماً : إن لك في
بلادك أدرارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء والفقراء والصوفية والقراء ، فلو استعنت الآن
بها لكان أمثل . ففضض وقال « والله أنى لا أرجو النصر إلا بأولئك فانما ترزقون
وتنصرون بضغائكم . كيف أقطع صلوات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام
لا تخطيء وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا إذا رأيته بسهام قد تخطيء وقد تصيب

(١) ذكر متر في كتابة أن السكرامية أصحاب محمد ابن كرام هم الذين أنشأوا أكبر عدد من
الخوانق ، وذكر المقدسي أنه كان لهم خوانق كثيرة بإيران وما وراء النهر ، كما كان لهم خوانق
في بيت المقدس ، وكان لهم فوق ذلك كله محلة بالفسطاط (كتاب متر السابق الذكر ص ٢٠ الترجمة
العربية) .

ثم إن هؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال أصرفه إليهم كيف أعطيه غيرهم ؟ فسكتوا^(١) »
 فلما استبد صلاح الدين بملك مصر بعد موت العاضد وغير رسوم الدولة الفاطمية ،
 ووضع من قصر الخلافة ، وأمكن فيه أمراء دولة الأكراد ، عمل هذه الدار — يريد دار
 سعيد السعداء —^(٢) بالقاهرة برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة ، ووقفها
 عليهم في سنة ٥٦٩ هـ وولى عليهم شيخا ، ووقف عليهم بستان الحبانية بجوار بركة الفيل
 خارج القاهرة ، وقسارية الشراب بالقاهرة ونواحي أخرى .
 وشرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ولا
 يتعرض لها الديوان السلطاني ، ومن أراد منهم السفر يعطى تسفيره ، ورتب للصوفية في
 كل يوم طعاما ولحما وخبزا ، وبني لهم حماما بجوارهم ، فكافت أول خانقاه عملت بمصر ،
 وعرفت « بدويرة » الصوفية ، ونعت شيخها بشيخ الشيوخ . وكان سكانها من الصوفية
 يعرفون بالعلم والصلاح وترجى بركتهم ، وولى مشيختها الأكابر والأعيان كأولاد شيخ
 الشيوخ بن حموية ، مع ما كان لهم من الوزارة والأمانة ، وتدير الدولة وقيادة الجيوش
 وتقدمة العساكر^(٣) .

ويؤخذ من كل ذلك أن صلاح الدين هو أول من أحدث الخوانق في مصر ، وأنه
 جرى في ذلك على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إيواء الغرباء من المسلمين ، وإعداد
 الأماكن التي تصلح لإقامتهم ، وإجراء الأرزاق التي تعفيهم من مذلة السكسب ، وتتيح
 لهم التفرغ للعبادة والعلوم .

ثم أتى المماليك فجروا على سنة بنى أبواب في بناء هذه الدور ، وأنفقوا عليها يومئذ

(١) مفرج المكروب لابن واصل ٩ ص ٨٣ مخطوط بحامه فؤاد

(٢) سعيد السعداء هو أحد الأستاذين المحنكين خدام القصر الفاطمي ، وعتيق الخليفة المنتصر
 قتل سنة ٥٤٤ هـ وكانت داره مقابل دار الوزارة وسكنها من الوزراء طلائع بن رزيك ، وشاور
 ابن مجير ثم ابنه السكامل ثم حولها صلاح الدين خانقاه .

(٣) الخطط للمقريزي ج ٤ ص ٢٧٣

عن سعة . ولئن كانت المدة التي حكمها الدولة الأيوبية — وهي نحو ثمانين سنة — أكثر من أن تتسع لبناء الخوانق الكثيرة ، فقد كان لدى المماليك متسع من الوقت ، كما كان لهم متسع من الثراء يكفي لبناء عدد لا بأس به من هذه الخوانق . ومن أهمها يومئذ على سبيل المثال :

الخانقاه البهريّة

بناها الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير سنة سبع وسبعمائة للهجرة وذلك في موضع دار الوزارة . ومات فأغلقتها من بعده السلطان الناصر قلاوون في سلطته الثالثة مدة من الزمان ، ثم أمر بفتحها بعد ذلك .

قال المقرئ : وهي أجمل خانقاه بالقاهرة بنيانا ، وأوسعها مقدارا وأتقنها صنعة . والشباك الكبير الذي بها هو شباك دار الخلافة ببغداد ، وكانت الخلفاء تجلس فيه ، وحمله الأمير البساسيري من بغداد ، لما غلب على الخليفة القائم العباسي ، وأرسل به إلى صاحب مصر . (١)

خانقاه صرياقوس

بناها الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وكانت في أيامه من أجمل ضواحي القاهرة ، وقال المقرئ في سبب بنائها . إن الناصر ركب كعادته للصيد ، وبينما هو في الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد يقضى عليه ، فنزل عن فرسه ولكن الألم تزايد عليه ، فذفر إن عافاه الله أن يبني في هذا الموضع مكانا يتعبد الناس فيه لله تعالى . ولما عاد إلى قلعة الجبل ، وشفى من مرضه ، سار بنفسه إلى الموضع الذي انتابه فيه المرض ، وصحبه جماعة من المهندسين ، واخطت هذه الخانقاه . وكان ذلك في عام ٧٢٣ هـ . وجعل فيها الناصر مائة خلوة لمائة صوفي ، وبني بجانبها مسجدا تقام به الجمعة ، وبني بها حماما ومطبخا . فلما كانت سنة خمس وعشرين وسبعمائة كل ما أراد من بنائها ، وخرج إليها بنفسه ومعه الأمراء والقضاة ومشايخ الخوانق ، ومدت هناك أسبطة عظيمة (٢) .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٣ (٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٤٢٢

فانقاه قوصور

بنيت بالقرافة سنة ست وثلاثين وسبعائة . وأول من ولي مشيختها شمس الدين محمود الأصفهاني الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة . وكانت من أعظم جهات البر ، وأعظمها خيرا ، إلى أن حصلت الحن سنة ست وثمانمائة فتلاشى أمرها كما تلاشى غيرها (١) .

فانقاه شيخو

بناها الأمير الكبير سيف الدين شيخو العمري . ابتداء عمارتها في الحرم سنة ست وخمسين وسبعائة . وفرغ منها سنة سبع وخمسين . ورتب فيها أربعة دروس على المذاهب الأربعة ، ثم درس الحديث ودرسا للقراءات ومشيخة لسماع الصحيحين . ومات شيخو بعد الفراغ من هذه الخاقاه بسنة ، وشرط في شيخها الأكبر — وهو شيخ الحنفية بمصر — أن يكون عارفا بالتفسير والأصول ، وألا يكون قاضيا . وهذا الشرط عام في جميع أرباب الوظائف بها .

وأول من تولى المشيخة بها الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي ، وأول من تولى تدريس الشافعية بها الشيخ بهاء الدين بن الشيخ تقى الدين السبكي . وأول من تولى تدريس المالكية بها الشيخ خليل صاحب المختصر . وأول من تولى تدريس الحنابلة بها قاضى القضاة موفق الدين (٢) .

إلى غير هذه الأماكن السكرية التي أعدها الملوك والولاة للمالكة للعلم وللعبادة ، وقد أعانهم على بنائها يومئذ ما كانوا يملكون من الأموال الوفيرة ، وما كانت تنعم به البلاد على أيامهم من الرخاء والسعة .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٤٣

(٢) نفس المصدر المتقدم

الحياة في داخل الخانقاه :

ولكن كيف كانت الحياة في داخل هذه الخوانق ؟ وهل كان المتصوفة على اتصال بالحياة في خارجها ؟ وكيف كانت منزلة المتصوفة بين الناس عامة ؟ ثم هل كان المتصوفة كلهم طبقة واحدة ؟

كل هذه وأمثالها أمثلة ترد على ذهن الباحث في التصوف الإسلامي كنظام اجتماعي وديني معاً . والإجابة عنها تكشف لنا عن جوانب في الحياة المصرية كان ينطلق منها بخور الدين ، وتشع فيها حرارة الايمان الذي يملأ قلوب المتصوفة من المسلمين ، ويلمع من خلالها العقل المصري والمزاج المصري في أثناء القرون الوسطى .

فأما الحياة في داخل هذه الخوانق ، فتؤخذ من النصوص التي قدمناها انها إلى أن توصف بالترف والسعة أدنى منها إلى أن توصف بالفقر والخشونة ، ولم لا يكون الأمر كذلك ؟ وإنما يؤتى لهم فيها بطعامهم وشرابهم ، ويسهر على راحتهم فيها ملوكهم وحكامهم ، ويتنافس هؤلاء جميعاً في تزويد هذه البيوت الدينية بالأثاث الفخم والرياش الفاخر . وربما كان فيما سقناه من أن السلطان الملك الناصر « شرط أنه من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ، ولا يعرض لها الديوان السلطاني » ما يدل صراحة على أن أولئك الفقراء كانوا يحصلون على أموال تزيد عن حاجتهم مع أنهم قدموا إلى الديار المصرية بغير مال ولا متاع .

ومع هذا فمن الحق أن يقال إن متصوفة مصر في العصور الوسطى لم يكونوا يعيشون لبطونهم ، وإن حياتهم لم تكن كلها طعاما وشرابا ونعيا ومتاعا ، بل كانوا يشتغلون دائماً بالعلم ، وكان يند إلى الدار التي يقيمون فيها كثيرون من العلماء والفقهاء ليلقوا عليهم دروساً في الحديث ، وفي الفقه . ومع ذلك فالذي يميل إليه الباحث أن مقدار العلم الذي كان يدرس في هذه الدور وأمثالها كان أقل درجة من مقدار العلم الذي كان يلقي بالمدارس خاصة . نعرف ذلك من أن العلم الذي اشترطه الناس في الفقيه كان فيما

يظهر أكثر من العلم الذى شرطوه فى الفقير أو المتصوف ، ولو أن ذلك لم يمنع قط من أن نظفر أحيانا كثيرة بشخصيات عظيمة جمعت بين الفقه والتصوف .

وإذا قلنا إن الشيوخ المقيمين بهذه الأماكن كانوا من الغريباء النازحين من البلاد الأخرى بأولادهم ، كان معنى ذلك أن النساء كن يقمن فيها مع أزواجهن ، وكن يفرغن معهم للعبادة والزهادة . على أن أكثر المتصوفة كانوا لا يشعرون براحة مع أزواجهم لسوء أخلاق أولئك الزوجات ، حتى لقد مال بعض المتصوفة أخيراً إلى مذهب التجريد أو العزوبة ، وهو مذهب ليس إسلامياً ، ولكنه غلب على الصوفية فى القرن الرابع الهجرى ، وكان له أثر كبير فى حياتهم فى القرن الخامس . بل إن من الصوفية من أسرفوا فى هذا المذهب الأخير ، وهو مذهب التجريد على عادتهم فى الإسراف فى بقية المظاهر الحيوية الأخرى ؛ فذهبوا إلى أن الصوفية إنما يتزوجون فى الظاهر ، وذكروا عن أحد مشايخ الصوفية فى القرن الثالث الهجرى أنه عاش مع زوجته خمسة وستين عاماً دون أن يقربها ^(١) ! من أجل هذا أقبل الشعب المصرى على هؤلاء المتصوفة ، وبالف فى احترامهم والتمس البركة برويتهم ، أو التقرب منهم ، وكان الحكام أنفسهم أسبق من الشعب نفسه فى كل ذلك .

حكى عن أحد أولاد الملك الكامل ، وهو الملك الأشرف موسى ، أنه أوصى أن يكفن بعد موته فى ثوب أحد الفقراء ^(٢) .

وحكى عن أحد ملوك بنى أيوب ، وهو الملك المعظم سليمان بن شاهنشاه بن عمر بن شاهنشاه — وكان ملكاً على اليمن بين عامى ٦١١ ، ٦١٢ — أنه كان فقيراً يحمل الركوة على كتفه ، ويتنقل معه الفقراء من مكان إلى مكان ^(٣) .

(١) أنظر تراث الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع للاستاذ « متر » فصل الدين نقلاً عن كتاب كشف المحجوب ص ٣٦٢
(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ مخطوط
(٣) نفس المصدر السابق ص ١١١

وأكثر من هذا وأدل منه على عناية بنى أيوب بالمتصوفة ، وميلهم العظيم إلى احترامهم والتبرك بهم ، ما حكى عن الملك الأشرف موسى الذى مر ذكره ، من أنه قدم إليه النظام بن أبى الحديد ، ومعه نعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وقام قائماً للنعل ، ونزل من الإيوان وقبلها ووضعها على عينيه ، وبكى وخلع على النظام وأعطاه نفقة وأجرى عليه جارية ^(١) لسنا بحاجة إلى القول إن كل هذه أفسكار ليست من الدين نفسه فى شيء ، ولو بعث النبي العربى نفسه لأنكرها ولم يبق منها على شيء ؛ ولكن ليس ذلك مما يبحث عنه العلم ؛ إذ العلم يبحث فى هذه الأفسكار من حيث دلالتها على عقلية الجمهور ومن حيث تأثيرها فى المجتمع .

الفصل الرابع

طبقات المتصوفة

كانت الخصومة شديدة على الدوام بين الفقهاء والمتصوفة ، لأن الفقهاء يتناولون ظواهر العبادات ، والمتصوفة لا يبالون كثيراً بهذه الظواهر . ثم لما ظهر المتكلمون فيما بعد تحولت خصومة المتصوفة إليهم ، وذلك لأن المتكلمين يعتمدون أولاً على العقل ، وجمهرة المتصوفة يعتمدون على الذوق .

ولسكن إسراف الناس في احترام المتصوفة من ناحية ؛ وإسراف المتصوفة في النظر إلى أنفسهم من ناحية ثانية حملهم على أن يغيروا من أخلاقهم شيئاً فشيئاً مع الزمن ، مع أن الشذوذ الخلقى كان ينبغي أن يكون أبعد ما يتصف به هذه الطبقة ، نظراً لتمتعها باحترام الشعب والحكومة ، وهو احترام يصل أحياناً إلى مرتبة التقديس .

من أجل ذلك علت شكاوى الفقهاء والمتكلمين من المتصوفة ، فكتب ابن حزم في الأندلس ، والقشيري في نيسابور كتباً ترمى إلى الحد من الفساد الذي تورط فيه المتصوفة . أما الأول فشكا من ظهور نزعة جديدة عندهم ترمى إلى عدم المبالاة بالشريعة ، كما شك من أنهم ادعوا أن في أولياء الله تعالى من هم أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، ذاهبين بزعمهم إلى أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع من صلاة وصيام وزكاة ؛ وحلت له المحرمات من زنا وخمر وغير ذلك ؛ فاستباحوا نساء غيرهم وقالوا : إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق .

وأما الثاني وهو القشيري فقد ألف رسالة قيمة في التصوف ، أتى فيها بسير المشهورين من الصوفية ، لتكون هذه السير وأشباهها رادعاً لهم ، وداعياً في الوقت نفسه إلى صلاحهم .

واشتملت رسالة القشيري فوق ذلك كله على طائفة كبيرة من الحكايات الغريبة التي نسبت إلى المتصوفة الأقدمين ، لا لغرض غير إثارة الإعجاب بهم ، والتحمس لهم ، والسمو بأقدارهم إلى الدرجة التي لا تسمح بفساد خلقى مهما كان نوعه (١) .

ومهما تكن أخلاق المتصوفة ، ومهما تكن حياتهم الاجتماعية فإن الذي يعنينا هو البحث عنهم من الناحية العقلية ، وهنا يمكن أن نقسم المتصوفة إلى ثلاث طبقات :
 طبقة أولى — يوصف أفرادها بالفكر وسعة العقل ، إلى جانب أنهم موصوفون بالوجد والذوق . وهؤلاء هم الممتازون من المتصوفة ، كشهاب الدين السهروردي المقتول في الشام ، وعمر بن الفارض في مصر . وهذه الطبقة هي التي تمثل التصوف الإسلامي في أممى درجاته وأبعدها في الوقت نفسه عن الدين الإسلامي في أبسط حالاته ، لأن التصوف الذي تمثله هذه الطبقة هو التصوف المتأثر بعناصر أجنبية من فارسية ، وهندية ، ويونانية ، ومسيحية وهي هذه العناصر التي تبعد بنا عن الفكرة الإسلامية ، كما شرحها النبي نفسه والخلفاء من بعده .

وطبقة أخرى — قصرت همها على العناية بالفقه ، واكتفى أصحابها بالجمع بينه وبين التصوف ، وجاء هذا التصوف نفسه مستمداً من المكتاب والسنة ، وقنع أصحابه بمذهب بسيط المعالم في وحدانية الله تعالى . ومن رجال هذه الطبقة الشيخ عبد الرحمن القنأى وتلميذه الصباغ ، وغيرهما من أولياء مصر في ذلك الوقت .

وطبقة ثالثة — لاحظ لها من تفكير ، ولا تمتاز بشيء من التفقه في الدين ، ونعني بها طبقة الدراويش . ومنهم الدماميني ، والسيد أحمد البدوي ، وابن أبي الحديد الذي مر ذكره مع الملك الأشرف موسى وغيرهم . وفي كتاب للسهروردي المقتول اسمه (حكمة الإشراق) تقسم للحكايا إلى طبقات أو مراتب بحسب البحث والتأله (يريد التفكير والتدين) أهمها ما يأتي :

(١) ولما يجب أن يلزم بعض هذه الحكايات التي تشير إليها أن يرجع إلى رسالة القشيري وإلى غيرها من المراجع ومنها عجائب الخلوقات للقرظي ، وروضة الناظرين للقرظي ، والمتنظم لابن الجوزي ، وكشف الحجاب للجبوري وغيرها .

أولاً — حكيم إلهي متوغل في التأله ، ولكنه عديم البحث في الوقت نفسه ؛ وهو كأكثر الأنبياء وأكثر الأولياء من الصوفية .

ثانياً — حكيم بجائة ، ولكنه عديم التأله ، ومثله أرسطو والفارابي وابن سينا .

ثالثاً — حكيم إلهي متوغل في الأمرين معا ؛ وهما البحث والتأله ، وهذا الحكيم في نظرهم أندر من الكبريت الأحمر ، ومثله صاحب حكمة الإشراق نفسه ، وهو هنا السهروردي المقتول .

وعن هذا الرجل نريد أن نتحدث قليلا ما الأمرين :

أولهما : النظر إليه على أنه من أوضح الأمثلة على هذه الطبقة كما قلنا .

وثانيهما : اتصال السهروردي المقتول بملوك بني أيوب ممن حكموا مصر ، وكونه الرجل الذي أمر صلاح الدين بقتله .

واعتبر التاريخ قتله غلطة كبرى من صلاح الدين ، برغم أن للسلطان في ذلك عذراً من غيرته على عقائد السنة .

السهروردي المقتول

وهو شهاب الدين أبو جعفر ، ولد عام ٥٣٩ هـ وقدم بغداد ، وظهر بها ظهوراً واضحاً ، واشتهر فيها بالفقه والتصوف .

والسهروردي المقتول هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبيش بن أيرك ، ولقبه المؤيد بالملكوت ، ولد بسمرورد إحدى قرى عراق العجم ، وذلك عام ٥٤٩ هـ وقتل في عام ٥٨٧ هـ ، وأخذ الفقه والحكمة عن أستاذه الشيخ الإمام مجد الدين الجيلي ، ولزمه زماناً ثم تنقل في البلاد حتى وصل إلى ماردين ولقى بها فخر الدين المارديني وصحبه . وكان المارديني شديد الإعجاب بالسهروردي ، وكان يقول عنه « لم أر في زمانى أحداً مثله » . ثم رحل السهروردي بعد ذلك إلى حلب ، ولقى بها الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وذلك عام ٥٧٥ هـ فأكرمه

الملك الظاهر، ومال إليه وأعجب به . وأحدثت الصداقة التي نشأت بينهما غيرة كبيرة في قلوب الفقهاء بحلب، فوشوا بالسهروردي لدى السلطان صلاح الدين ، وكتبوا إليه (أن أدرك ولدك، وإلا فسدت عقيدته) فكتب السلطان صلاح الدين إلى ابنه أن أجمع له طائفة من العلماء لمناظرته ، ففعل الملك الظاهر ذلك ، وناظر السهروردي علماء حلب ، وظهر عليهم فزاد غيظهم منه وكيدهم له ؛ حتى حملوا السلطان صلاح الدين على أن يأمر بقتله ، فقتل بتهمة الإلحاد والزندقة ، بعد أن أفتى فقهاء حلب بذلك . وتم هذا في عام ٥٨٧ هـ أعني قبل الأربعين من عمره . ويقول المؤرخون عن السهروردي أنه حين تحقق موته كان كثيراً ما ينشد قوله :

أرى قديمي أراق دمي وهان دمي فها ندمي^(١)

أما ثقافة السهروردي فكان قوامها الفقه والأصول والمنطق وعلم السيميا والحكمة بجميع فروعها . وقد استوعب كل هذه الثقافة استيعاباً حسناً . وكان يعيب على معاصريه جهود الفكر وقلة المحصول . وفي ذلك يقول « شر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد ، وانحسم باب المكاشفات ، وانسد طريق المشاهدات » .

حكى الآمدي أنه اجتمع بالسهروردي في حلب ، فقال له السهروردي لا بد أن أملك الأرض . فقال الآمدي من أين لك هذا ؟ قال السهروردي « رأيت في المنام كأني شربت ماء البحر كله . فقال الآمدي لعل هذا يكون اشتهار العلم أو ما يناسبه . قال الآمدي : فرأيت لا يرجع عمافي نفسه »^(٢) . وقد استدلل بعض الناس في زمانه على شذوذه وجنونه بهذه الحكاية وأمثالها . والواقع أن السهروردي لم يكن به شيء من ذلك ، وإنما كان يعيل في كلامه دائماً إلى التعبير عن أفكاره بطريق الرمز والإشارة ، أو كان يصدر في تعبيراته عن حالة من حالات الذوق لا العقل . والسهروردي في ذلك شبيهه بغيره من المتصوفة ، لولا أن رموزه كان أكثرها مستمداً من الفلسفة اليونانية من جهة ، والديانة الفارسية من جهة ثانية .

(١) أكبر الظن عندنا أن هذا الشعر ليس من وضع السهروردي ، ولكنه من وضع خصومه تشبيهاً عليه .
(٢) أنظر النجوم الزاهرة في وفيات عام ٥٨٧ هـ ، طبعة دار الكتب .

وسيمظهر لنا ذلك بوضوح في حديثه عن النور والظلمة ، وهما المحوران اللذان تدور حولهما أبحاثه في التصوف . وذلك أن السهروردي لم يكن صوفيا فقط ، وإنما كان صوفيا وفيلسوفاً معاً . بل إنه ليصحح أن يكون أروع مثل من أمثلة هذه الطبقة الاولى من طبقات المتصوفة ، وهي طبقة أخذت بحظ كبير من الحسكة والفلسفة . فسا نوع الحكمة التي ظهرت في تصوف هذا الرجل ؟ أو بعبارة أخرى ما كنه النزعة التي نزع إليها السهروردي في تصوفه ؟

المشهور عن السهروردي أنه بنى طريقته في التصوف على حكمة يقال لها « حكمة الإشراق » . وله كتاب بهذا الاسم نفسه يوضح المذهب الذي اختاره في التصوف ؛ وهو مذهب وسط بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة الى العقل . والسهروردي في مذهبه هذا متأثر كل التأثير بالأفلاطونية الحديثة من جهة ، وبمذاهب الفرس من جهة ثانية . فهذان هما المصدران اللذان استقى منهما السهروردي طريقته .

فما المقصود بحكمة الاشراق ؟ تعرض حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون لذلك فقال : « إن للدين والفلسفة موضوعاً واحداً ، وهو الخير الأسمى الذي هو فضيلة وسعادة معاً ، ومعرفة هذا الخير الأسمى تتضمن معرفة الله وصفاته وتنزيهه ، وأن هذه المعرفة يمكن أن تحصل من طريقين ، أحدهما طريق النظر ، وثانيهما طريق الزهد والذوق الصوفي . والذين يسلكون الطريق الثاني ، إذا كانوا يعتقدون الإسلام ويستغفون تعاليمه على وجه من أوجه الاستغلال فهم الصوفية . أما إذا لم يكونوا كذلك ، وكانوا يصطنعون الذوق ويأتون في مذاهبهم بما يتنافى وأحكام الشرع فهم الإشراقيون » . ومعنى ذلك أن حكمة الاشراق إلى أن تكون فلسفة بالمعنى الذي يعرفه أفلاطون وابن سينا أدنى منها إلى أن تكون تصوفاً بالمعنى الذي يعرفه الحلاج وابن عربي . والفرق عند السهروردي بين الفلسفة وحكمة الاشراق هو أن الفلسفة تعتمد على العقل والبحث ، وأن حكمة الاشراق تعتمد على الأنوار الروحية التي تشبه المشاهدات الحسية . والمحوران اللذان تدور عليهما

حكمة الإشراف كما قلت هما النور والظلام ؛ يرمز بهما السهروردي كما فعل الفرس الى الخير والشر ؛ كما يرمز الى العقول (بالأنوار) والى الذات الإلهية بنور الأنوار ، وإلى الأجسام المظلمة (بالبرازخ) وهكذا .

على أن هذه الأنوار نفسها مراتب تفتنى بنور الأنوار الذى يطلق عليه السهروردي أسماء عدة منها : (النور المحيط) و (النور القهار) و (النور القدسي) و (النور القيوم) و (النور الأعظم) . وهو محيط لأنه يحيط بالأنوار كلها لكماله ونفوذ إشراقه . وهو قهار لأنه يقهر جميع الأنوار . وهو قدسي لأنه منزّه عن النقص . وهو قيوم لأن قيام السكل به وهكذا . وهذا النور الأعظم لقوة إشراقه أوفرط إشراقه لا تستطيع الحواس أن تدركه ولا تستطيع الوصول اليه . وهذا النور الأعظم واحد غير متعدد ، وكل ما دونه يفتقر اليه ويستمد الوجود منه . ويشرح لنا السهروردي صفات هذا النور المقدس على نحو يذكر بجهود المعتزلة في إثبات صفات الله تعالى . فيقول السهروردي إن نور الأنوار حتى بذاته لا بحياة خارجة عنه . عليم بذاته لا بعلم خارج عنه ، قادر بذاته لا بقدرة بعيدة عنه الخ . ثم يقول السهروردي إنه عن نور الأنوار تصدر جميع الموجودات على اختلاف مراتبها ، وعلاقة الأنوار بنور الأنوار علاقة الأدنى بالأعلى ، فلأعلى على الأدنى نوع من القهر ، وبالأدنى الى الأعلى نوع من الشوق أو العشق . وبالقهر والحب ينظم الوجود كله في نظر السهروردي .

ولسكن كيف يشرق نور الأنوار على ما دونه من الأنوار ؟

هنا يجيب السهروردي بأن ذلك لا يكون بانفصال شيء من نور الأنوار ، وإنما هو نور إشعاعي على نحو ما يحدث من إشراق الشمس على الأرض ، فالشمس تنير الأرض بشعاعها ولسكن بدون أن تأخذ الأرض شيئاً منها .

ويطلق السهروردي على النفس البشرية اسم الأنوار المدبرة ، ويرى أن النور المدبر إذا لم تقهره شواغل البرزخ (أى الجسم) كان شوقه إلى عالم النور القدسي عظيماً ،

وكما عظم حظ النور المدبر من التورية ، بتخليه عن الجهل وتحليه بالعلم ، ازداد محبة وشوقا إلى النور القدسي ، وازداد بهذا سعادة وهناء في حقيقة الامر ، وأشرق عليها نور الأنوار إشراقات شبيهة بالدوائر الفلسفية يحيط بعضها ببعض .

والخلاصة في مذهب السهروردي أنه مذهب بنى على نظرية الإشراق ، وهي نظرية يونانية قديمة ؛ عرفها المشرق بطريق الأفلاطونية الحديثة . وفي مذهب هذا الفيلسوف أن الطريق إلى التصوف هو الذوق أو الشوق ، وتذوق الحقيقة العليا والوصول إلى النور الاسمي ، ومعرفة ما يصدر عنه . والشوق هو الذي يصل النفوس البشرية بخالقها « فترى في جواره ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ من مشاهدة النور الحق والانغماس في بحر النور . وهكذا النفوس الفاضلة إذا خلصت من ظلمة الهياكل ، وأشرقت على شرفات الملكوت بنور الله انكشف لها ما لا ينافسه انكشاف الاجسام للأبصار بنور الشمس . ومن أنكر ما يحصل لهذه النفوس من الذات الروحانية فهو غارق في بحار الشهوات الحيوانية » ^(١) .

(١) أنظر كتاب هياكل النور للسهروردي ص ٣٩ — ٤٣

الفصل الخامس

المتصوفة في مصر

أشرنا من قبل إلى أن التصوف يوشك أن يكون مصري النشأة كما ذهب إلى ذلك متر؛ لأن مصر كانت مهدا للرهابة المسيحية ، وفي مصر ظهرت طائفة يقال لها الصوفية وكان ذلك حوالي عام ٢٠٠ هجرية

ويذكر لنا السيوطي في كتابه حسن المحاضرة طائفة من عاشوا بمصر من المتصوفة ومنهم :
(السيدة نفيسة) بنت الأمير حسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم . كان أبوها أميرا لمدينة المنصور . ودخلت هي مصر مع زوجها اسحق بن جعفر الصادق ، فأقامت بهما ، وكانت عابدة زاهدة كثيرة الخير ، وكانت ذات مال تحسن به إلى الزمنى والمرضى وعموم الناس . ولما ورد الشافعي مصر كانت تحسن إليه ، وربما صلى بها في شهر رمضان . ولما توفي أمرت بجنائزته فأدخلت إليها بمنزلها ، فصلت عليه وماتت هي في رمضان سنة ٢٠٨ هـ . وكان عزم زوجها على أن ينقلها فيدفنها بالمدينة المنورة ، فساله أهل مصر أن يدفنها عندهم ، فدفنت بمنزلها بدرب السباع — محلة بين مصر والقاهرة .

ومن المتصوفة في مصر :

(ذو النون المصري) وهو ثوبان بن ابراهيم أبو الفيض ؛ من خير من أنجبهم مصر من المتصوفة ، وله ذكر في رسالة القشيري ، لأنه كان أستاذا مشهورا بالصوفية بالمشرق .

ثار عليه أهل مصر ، وقالوا : أحدث علما لم تتكلم فيه الصحابة ، وسعوا به إلى الخليفة

المتموكل ، ورموه عنده بالزندقة ، فأحضره الخليفة من مصر على البريد ، فلما دخل مدينة (سر من رأى) وعظ الخليفة نفسه حتى بكى ورده إلى مصر معزراً مكرماً . !
وكان مولده بأخميم من مدن الصعيد ، وحدث عن مالك والليث وابن لهيعة ، وروى عنه الجنيد وآخرون . وكان أوحده زمانه علماً وورعاً وحالاً وأدباً . ومات في ذي القعدة سنة خمسين وأربعين ومائتين بعد حياة دامت تسعين سنة !^(١)

ومن متصوفة مصر : (أبو الحسن بن بنان بن محمد بن حمدان الجبال الواسطي) أحد مشايخ مصر ومقدمهم في العلم . قيل إنه مات في التيه ، وذلك أنه ورد عليه وارد ، فقام على وجهه فمات به .

وكان ذا منزلة عظيمة في النفوس ، وكانوا يضربون بعبادته المثل . وتوفي في رمضان سنة ست عشرة وثلثمائة ، وخرج في جنازته أكثر أهل مصر .

وشاع في مصر أن من كرامات هذا الشيخ أنه أنكر على ابن طولون شيئاً من المنكرات وأمره بالمعروف ، فأمر ابن طولون به فألقى بين يدي الأسد ، فكان الأسد يشمه ويحجم عنه ، فرفع من بين يديه وزاد تعظيم الناس له ، إلى غير ذلك من الكرامات التي رواها له السيوطي وغيره ممن كتبوا عنه^(٢)

ثم في العصر الفاطمي ظهر بمصر صوفي أديب هو :

(ابن السكيزاني)

قال عنه صاحب الخريدة :

فقيه واعظ مذكر ، حسن العبادة ، مليح الإشارة ، لكلامه رقة وطلاوة ، ولنظمه عذوبة وحلاوة ، مصري الدار ، عالم بالأصول والفروع ، عالم بالمعقول والمشروع ، مشهور له بالسنة القبول ، مشهود له بالتحقيق في علم الأصول ، كان ذا رواية ودراية بعلم الحديث ، إلا أنه ابتدع مقالة ضلَّ بها اعتقاده ؛ وزل في مزلقها سداده ؛ وادعى أن أفعال العباد

(١) راجع حسن المحاضرة ج ١ ص ٢١٨

(٢) ستتحدث عن الكرامات موضحين رأى علماء العصر فيها بعد قليل .

قديمة ، والطائفة السكيزانية بمصر على هذه البدعة إلى اليوم مقيمة . واعتقد أن التنزيه في التشبيه ، عصم الله من ذلك كل أديب أريب ونديل نبيه . وله ديوان شعر يتهافت الناس على تحصيله وتمظيمه وتبجيله . الخ (١) .

غير أن ابن سعيد في كتابه المغرب لم يثن على ابن السكيزاني ، ولا أعجبه شيء من شعره . وعندى أن العماد صاحب الخريدة يصح أن يكون حكمه الأدبي أصدق من حكم ابن سعيد . وقد أورد العماد بعض أبيات من أشعار السكيزاني تدل على ذلك .

ثم توالى ظهور المتصوفة والصالحين بالديار المصرية ، إلى أن كان عهد الدولة الأيوبية غشجت — كما رأينا — على هذه الحركة الصوفية وأقامت للمتصوفة ما رأينا من المؤسسات الدينية ؛ ثم تبعها في ذلك دولة المماليك .

واشتهر في مصر في هذين العهدين كثير من المتصوفة من أمثال عبد الرحيم القتائي ، وتلميذه أبي الحسن الصباغ . ومنهم ابن الفارض ، وأبو الحجاج الأقصرى ، وأبو العاصم الشاذلى ، والصيد أحمد البدوى ، وإبراهيم الدسوقي ، وشرف الدين الإخميمى ، أبى العباس المرسي الانصارى ، والمرشدى ، والانباي ، والدمامي ، وغيرهم ممن ملأت أضرحتهم قرى مصر وحواضرها ، حتى لا يقدر أن يمر أجنبى في بلادنا مصر دون أن يرى في كل مدينة منها ضريحاً لولى من أولياء الله تعالى . وفي ذلك ما يدل على ما سبق أن أشرنا إليه غير مرة من أن التصوف كان له أثر عميق في بلادنا ، بل أن هذا الأثر من العمق بحيث لا يدانيه في نظرنا أى أثر آخر . ونحن إذ نفرض النظر عن هذه الأقلية الضئيلة من المتقنين ثقافة بعيدة نوعاً ما عن الدين الإسلامى ، يتضح لنا أن السواد الأعظم من الشعب المصرى كان غارقاً إلى آذانه في هذا التيار الجارف وهو تيار التصوف .

على أن مصر قد حظيت في تلك العصور بشخصية شاعر من أهلها كان على جانب عظيم من الذكاء والأخلاق ، وكان صادق البعد عن سلطان المادة والشهوات ، وكان

في عالم التصوف أمة وحده ، وكان صاحب مذهب صوفي خاص به ، وإن كان مذهبه مصبوغاً في جملته بالصبغة الفلسفية . ومن أجل ذلك صح أن يكون هذا الصوفي من خير من يمثلون الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي الطبقة التي منها السهروردي ، أو هي الطبقة التي قلنا أنها جمعت بين التصوف والفلسفة ، ثم هي الطبقة التي استطاعت أن تنظر إلى مختلف الشرائع والأديان على أنها واحدة . وهذا الشاعر الصوفي المصري هو :

عمر بن الفارض

أبو حفص عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي . يلقب بشرف الدين . يذكر ابن خلكان — وهو من عاش في عصر واحد مع ابن الفارض — أن ولادة هذا الصوفي الشاعر كانت بمصر في رابع ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، وأنه توفي في ثاني جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ .

وكان والد هذا الشاعر يعيش في حماة ، ثم قدم إلى مصر واشتغل فيها بإثبات فروض النساء على الرجال بين يدي الحكام ، ومن ثم غلب عليه اسم « الفارض » ، ولا ندرى إن كان ذلك في عهد الدولة الفاطمية أو الأيوبية . أما الشاعر نفسه فقد أدرك أربعة من ملوك هذه الدولة ؛ وهم صلاح الدين وابنه العزيز ، ثم العادل وابنه الكامل .

وقد عرفنا كيف أن سياسة بني أيوب اقتضت أن تعني دولتهم عناية كبرى بالتصوف ، وكيف أن السلطان صلاح الدين أنشأ خاقان سعيد السعداء ، مقدما شيخها على جميع الشيوخ ، وجاعلا إدارتها إلى الأمراء والأكابر والوجوه . ومن هنا كانت حياة هذا الصوفي العظيم — وهو ابن الفارض — مسيرة للروح العامة في عصره . وابن الفارض وإن كان من أصل شامي — إلا أنه كان مصرياً بمولده ونشأته وخلقه وذوقه ، ثم بمذهبه في صباغة الشعر في نهاية الأمر .

وصفه حفيده على فقال : « كان رحمه الله معتدل القامة ، ووجهه مشرب بحمرة زاهرة ، وإذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال يزداد وجهه جمالا ونورا ، ويستدر العرق من سائر جسده ، حتى يصل تحت قدميه على الأرض . وكان عليه نور وخفر وجلال وهيبة ، وكان إذا مشى في المدينة يزدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعاء ، ويقصدون تقبيل يده ؛ فلا يمكن أحداً من ذلك بل يصاحفه ، وكانت ثيابه حسنة ورائحته طيبة . وكان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس هيبة ومكينة ووقار » (١) .

« ونشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه . فلما شب وترعرع اشتغل بفقهِ الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر ، وعن الحافظ المنذرى وغيره . ثم حُبب إليه الخلاه وسلوك طريق الصوفية ، فترهد وتجرّد » (٢) .

وبدأ الشاعر سلوكه هذا بطوافه في (وادي المستضعفين) بجبل المقطم ، يصل فيه الليل بالنهار ، ثم يسرف على نفسه فيروضها على ترك الطعام والشراب والمقام ، ويستمر على هذا النحو أياما قد تبلغ العشرة ، يعود بعدها إلى طعامه وشرابه ، ثم لا يلبث أن يرجع إلى استئناف جهاده ، وهكذا حتى يبدوله أن يعود إلى منزل والده ، ولكن لا يقيم فيه إلا ريثما يتحرك الشوق في قلبه إلى الوادي مرة أخرى .

وكان والده يومئذ « خليفة الحكم » الملك العزيز بمصر والقاهرة ، وبقي يشغل هذا المنصب حتى سئل يوما ما أن يكون « قاضي القضاة » ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وبقي كذلك حتى مات . ونعود إلى الشاعر نفسه فنراه مكباً على رياضته النفسية الشاقة في وادي المستضعفين

(١) كتاب المدد الفاضل في شرح ديوان سيدي عمر بن الفارض رقم ١٠٩٧ بدار السكتب المصرية

(٢) شذرات الذهب الجزء الخامس ص ١٤٩

إلى أن جاء وقت وجد الشاعر فيه نفسه قد رحل من مصر إلى الحجاز . وهذه الرحلة نفسها قصة مشهورة في الكتب التي ترجمت له خلاصتها :

أنه دخل ذات يوم المدرسة السيوفية التي بناها صلاح الدين ، فوجد شيخا بقالا على بابها يتوضأ ويخالف نظام الوضوء ، فاعترض عليه ابن الفارض ، فنظر الشيخ البقال إليه قائلا : يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز — في مكة شرفها الله — فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعجب ابن الفارض نفسه لهذا القول وقال للشيخ : ولكن كيف الوصول إليها مع بعد الطريق وقلة الرفيق ... فأجاب الشيخ هذه مكة أمامك ! قالوا : فنظر ابن الفارض فاذا مكة أمامه ، ثم تركه وطأها ، وما برح أن دخلها في نفس الوقت (١) .

وهناك في هذه البقعة المقدسة بقى الشاعر سائحا في أودية مكة خمسة عشر عاما ؛ رجع بعدها إلى مصر ، ونفسه تسيل حسرات على ما مضى من أيام الفتح وملذات الوجد ، وعلى ما كان ينعم به من الاتصال الحقيقي بالذات الإلهية . وفي ذلك يقول :

لعل أصيحابي بمكة يبردوا بذكر سليمي ما تجنُّ الأضالع
وعلى الليالي التي قد تصرمت تعود لنا يوما فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

والغريب أن شاعرنا هذا لم يكذب يسمعه به الملك الكامل في مصر إلا بعد عودته إليها من الحجاز حزينا على هذا الوجه ؛ بل كان سماع الملك الكامل به يومئذ من قبيل المصادفة ؛ فقد كان الملك الكامل مفتونا بالعلم وبالشعر ، وجلس ذات يوم مع طائفة من علمائه ، فجري بينهم على غير قصد منهم ذكر عمر بن الفارض ووُصف له ، فصاح الملك الكامل قائلا : مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره ، لا بد لى من زيارته ورؤيته !

وهض في جماعة من أمرائه لهذا القصد . قالوا : فلم يكذب ابن الفارض يحس قدومهم إلى الجامع الأزهر من باب ، حتى خرج هو من باب آخر وسافر إلى الاسكندرية ... !

ومهما يكن من شيء في هذه الفترة الأخيرة من حياة الشاعر ، أعني في الفترة التي قضاها في مصر بعد عودته من الحجاز استطاع أن يملئ ديواناً من الشعر عظيمًا نظمه في التصوف . والقارئ لهذا الشعر الذي خلفه لنا ابن الفارض يشعر بعموضه أحياناً ، وبضعفه أحياناً ، وبالأمرين معاً في مرة ثالثة . ومصدر العموض والضعف في هذا الشعر هو أن صاحبه أخذ يحمل من المعاني الصوفية الكثيرة العميقة فوق طاقته ، كما طفق يعبره عن حالات دقيقة من حالات الوجد الكثيرة التي تعرض لها في طريقه أو تصوفه . وبذلك كله نَبَتْ أشعاره قليلاً ما عن ذوق الأديب وإن كانت في نظر المتصوف العارف بمعانيها شيئاً لا يداني في قيمته .

وكأنه ما كانت الصورة التي عليها هذا الشعر ، فإن أدبنا العربي لم يكذب يظفر بشاعر صوفي يمكن أن يقاس بعمر بن الفارض . بل إن هذا الشاعر المصري لم يمكن أن يقف إلى جانب شعراء الفرس ، ويستطيع الباحثون أن يوازنوا بينه وبين هؤلاء الفرس من حيث الشعر ، فيرون أن الشعرين هنا يشتركان في غنى المادة التي يتألف منها التصوف ، ثم ينفرد الشعر الصوفي الفارسي بسعة التخيل ، كما ينفرد الشعر المصري بحرارة العاطفة . والواقع أنه لا مناص على كل حال من الإعجاب بقدرة ابن الفارض ومهارته في التعبير عن معاني التصوف . وقد ارتضى لنفسه طريقة مصرية في هذا التعبير هي الاعتماد على الزينة اللفظية على نحو كان فيه مسيراً للاتجاه العام للأدب المصري في ذلك الوقت . ولعل أطول قصيدة في ديوان ابن الفارض هي قصيدته التي عنوانها (نظم السلوك) ، وهي التي يطلق عليها كذلك اسم (التائية الكبرى) تمييزاً لها عن تائية أخرى في ديوانه تسمى (التائية الصغرى) وعدد أبيات الكبرى ربو على سبعةائة بيت ؛ وأودعها الشاعر جل

أفكاره في التصوف ، وسبح فيها ماشاء أن يسبح في بحار (الوجد) بذاته تعالى ، وجاءت قصيدته هذه ثمرة طيبة لهذا الوجد ، وانشودة عذبة في معنى (الحب الآلهي) . بل إنها استطاعت أن تلخص أطوار هذا الحب الإلهي عند جميع الذين تذوقوه في تاريخ التصوف العربي — من عهد رابعة العدوية ، إلى الوقت الذي ظهرت فيه هذه الغائية .

* * *

عاش شاعرنا في عصر طفت عليه موجة التصوف ، وكان له أثر بين في نواحيه المختلفة ، وأخصها الناحيتان الروحية والاجتماعية . واتصل ابن الفارض بكثيرين من كبار المتصوفة في ذلك العصر . وكان من أشهر من اتصل بهم رجلان هما : شهاب الدين السهروردي الذي اشتهر ببغداد وتوفي عام ٦٣٢ هـ ، ومحيي الدين بن عربي الذي عرف بالأندلس وتوفي عام ٦٣٨ هـ . ونحن نعرف أن هذين الرجلين كانا يمثلان اتجاهين مختلفين من اتجاهات التصوف . فأولهما وهو السهروردي كان في تصوفه قريبا من الجماعة أو السنة ، وأما الثاني فكان في تصوفه أدنى إلى الفلاسفة الذين منهم السهروردي المقتول المقوف سنة ٥٨٧ — وقد مر ذكره .

فبأي الرجلين تأثر ابن الفارض في تصوفه ؟ وإلى أي حد تأثر مذهبه بأهل السنة أو تأثر بمذاهب الفلاسفة ؟ وهل دعا ابن الفارض إلى ما كان يدعو إليه ابن عربي من القول بوحدة الوجود ؟ وهل كان لشخصية ابن الفارض أثر فيما عرف عنه من سلوك ؟ أو بعبارة أخرى : هل كانت لابن الفارض طريقة تختص به دون سواه ؟ وما هي المنابع التي استقى منها هذه الطريقة ؟

كل هذه أسئلة تعرض للباحث حين يريد أن يتحدث عن ابن الفارض . ولقد حمل عنا مؤونة البحث في أكثر هذه المسائل صاحب كتاب « ابن الفارض والحب الألهي »^(١)

(١) هو الدكتور مصطفى حلمي وقد حصل بكتابه هذا على درجة الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول .

ولعل أول ما يسترعى النظر في ابن الفارض هو أنه كان «اتحاديا» في تصوفه بالمعنى الصحيح . إذ بينما نرى ابن عربي من القائلين «بوحدة الوجود» ، وبينما نرى الحلاج من القائلين بالحلول^(١) ، إذا بنا نرى ابن الفارض «اتحاديا» كما قلنا في تصوفه ؛ والاتحاد هنا عبارة عن حالة نفسية تعرض للسالكين طريق الصوفية ، وفيها ينكشف الحجاب عنهم ، فيشهدون بأنفسهم أن الحب هو المحبوب ، وأن المشاهد هو المشهود ؛ وتلك حال تغلب فيها العاطفة على العقل ، والذوق على المنطق . وهي في الوقت نفسه حال مشتركة بين جميع المتصوفة بمن فيهم من الفلاسفة . غير أن الفلاسفة ينشدون عليها شيئا آخر ؛ هو أنهم قد يتكئون في تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكئون على عواطفهم وقلوبهم ؛ فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين الطريقين في وقت معا ؛ بينما يعتمد صوفي اتحادي كابن الفارض والتامساني اعتماداً أقوى وأوضح على حالاتهم النفسية التي أشرنا إليها .

ولكن ماهي المنابع التي استقى منها ابن الفارض تصوفه ؟ وكيف كان ذلك ؟
الحق أن جمهور المتصوفة يشتركون إلى حد كبير في هذه المنابع التي يستقون منها

(١) الفرق بين هذين المذهبين وهما (وحدة الوجود) ومذهب (الحلول) هو أن القائلين بالمذهب الأول لا ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيئان اثنان ولكن على أنهما اسمان لشيء واحد لا تعدد . وأما الزائنون بالحلول فإنهم ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيئان متمايزان ، ولكن يحل أحدهما في الآخر ، ويحتفظ كل منهما بخصائصه التي تميزه عن الثاني ، وذلك كما يحل الماء في الخمر . وعلى هذا فالله تعالى يحل في مخلوقاته جميعا ، فهو يحل في الإنسان والجماد كما يحل في الهرة والكلبة والبقرة . .

وتلك فكرة مسيحية في جوهرها هندية في أصل من أصولها ، يأبأها العقل السني ولا يعترف بها .
يوجه من الوجوه

نصوفهم ، والحق أيضاً أنه لامناص للاحقهم أن يفيد من سابقهم فيتأثر به ، ويظهر كأنه مكل له . شأن المتصوفة في هذا شأن غيرهم من رجال الطوائف الأخرى ؛ كالعلماء والأدباء وأصحاب كل فن وكل علم . ومع ذلك فقد كان لكل واحد من أولئك المتصوفة — وخاصة المشهورين منهم — طابعه الذى تظهر فيه شخصيته ظهوراً واضحاً .

ولتطبيق ذلك على ابن الفارض نجد أنه استقى تصوفه من عدة مصادر أهمها :
(ابن عربى) ، و (الحلاج) ، و (الأفلاطونية الحديثة) :

أخذ من الأول شيئاً من (وحدة الوجود) — لأنه في حالة الوجد يرى نفسه والذات الألهية شيئاً واحداً ، لا شيتين متميزين . ومن ثم اتهم ابن الفارض بأنه تلميذ لابن عربى . وقالوا إنه لما طلب ابن الفارض إلى ابن عربى أن يكتب شرحاً للتائية ، أجابه هذا بأنه لا يجد لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات المسكية .^(١)

وأخذ من الثانى شيئاً من (الحلول) — لأنه في آخر حالة من حالات الوجد يعبر عن الوحدة الصوفية بنفس التعميرات التى كان يعبر بها الحلاج ، ويستعمل نفس الألفاظ التى كان يستعملها . ومن أهمها لفظا (اللاهوت والناسوت) ؛ وإن لم يكن يفهم منهما ما فهمه الحلاج من أهمها يدلان على طبيعتين مختلفتين ، يمكن أن تحل إحداها فى الثانية . ومعنى ذلك أن تشابه الرجلين كان تشابهاً لفظياً فى أكثره .

وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعها إلى «الإشراق» واعتمادها على «الفيض الإلهى» . وأكثر ما يستعمل ابن الفارض لفظ الفيض فى حديثه عن الحقيقة المحمدية التى هى أصل الخلق فى نظر الصوفية .

ومزج ابن الفارض كل هذه العناصر السابقة بذوقه وشخصيته ، وتألف له من كل ذلك

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول عدد ٤ ص ٢٣٣ الهامش . ومع هذا فيذهب الباحثون إلى أن هذه العبارة موضوعة ، والغرض منها تقريب وجهتى النظر بين الصوفى المصرى والصوفى الأندلسى .

مذهب خاص به . فما هذا المذهب يأتري ؟ وهل كان مذهبه موافقا للكتاب والسنة ، أو كان خارجا عليهما ؟

رأينا أن ابن الفارض ؛ وإن أخذ من كل من هذه العناصر السابقة بطرف ؛ إلا أنه كان في جملته صوفيا «اتحاديا» تغلب فيه النزعة العاطفية على النوازع العقلية أو المنطقية ؛ ومن ثم كان أدنى إلى الصوفية منه إلى الفلاسفة .

غير أن ابن الفارض حين يتواجد يظل في تواجده هذا إلى أن يصبح في حالة يشعر فيها — كما قلنا — أنه والحبيب أصبحا شيئا واحداً . ومن هنا يتبادر إلى الذهن أن ابن الفارض من القائلين «بوحدة الوجود» . ولكن الواقع أننا إذا دققنا النظر في تصوف ابن الفارض ، أوفى الحالة التي يصل إليها في آخر طور من أطوار حبه الإلهي ، أمكننا أن نلاحظ أمرين هامين :

أولهما — أنه يصل إلى هذه الحالة من الاتحاد بالذات الإلهية عن طريق قلبه لا عقله . ثانيهما — أنه لا يشعر بهذه الحالة من الاتحاد بذاته تعالى إلا في غيبته عن عقله ونفسه ؛ بحيث إذا عاد إليه عقله ؛ فهنا يشعر بوجوده الذاتي الذي يستقل به عن وجود الذات الإلهية . وهذان الأمران خليقان في الواقع بأن يخرجنا ابن الفارض من دائرة الفلاسفة المعتمدين على عقولهم قبل قلوبهم ، مثل ابن عربي وغيره ؛ خليقان أيضاً بأن يدخلنا ابن الفارض في دائرة المتصوفة الذين يحرصون كل الحرص على موافقتهم لأهل السنة . لأن الاتحاد بهذه الصورة الأخيرة التي ذهب إليها ابن الفارض لا ينكره أحد من أمثال أولئك المتصوفة . ولقد أطلق الباحثون على هذه الحالة النفسية التي وصل إليها الشاعر بقلبه لا عقله ، والتي لا يشعر بها إلا في آخر طور من أطوار وجوده وحبه اسم «وحدة الشهود» ، تمييزاً لها عن «وحدة الوجود» التي عرفها ابن عربي ، واتصف بها .

وفي ذلك يقول ابن الفارض المصري :

٢١٠ جَلَمْتُ في تجلِّيها الوجود لناظري وفي كل مرئي أراها برؤي

٢١١ وأشهدت عيني إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوق
 ٢١٢ وطاح وجودي في شهودي وغبت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبت
 ٢١٣ وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشهد للصحو من بعد سكرتي
 ٢١٤ ففي المحو^(١) بعد الصحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تجلت تجلت

والخلاصة أن ابن الفارض كان في تصوفه ، أوفى تواجده من القائلين (بوحدة الشهود) لا (وحدة الوجود) ؛ وأنه كان متفقا مع أهل الكتاب والسنة في هذا السلوك ؛ وأنه كان يحب الجمال ؛ وأن حبه هذا لم يكن حبا لجمال ضيق محدود تمثله صور خاصة من الكائنات ؛ وإنما كان حبا لجمال مطلق يتجلى في كل صورة من صور هذه الكائنات على اختلافها ، ويشمع في كل وجه من الوجوه على تباينها ؛ يحب الجمال تارة في إنسان ، ويحبه تارة أخرى في حيوان ، ويحبه مرة ثالثة في النيل وقت الفيضان وهكذا .
 أنظر إلى قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة
 ٢٤٢ فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة
 والمهم أن ابن الفارض كان في كل هذا مصريا بالمعنى الصحيح . وفي شعره وتصوفه تجلت الطبيعة المصرية بقوة ليس إلى إنكارها من سبيل . وحسبنا دليلاً على ذلك أنه في هذين الأمرين معا — أعني الشعر والتصوف — كان أدنى إلى الذوق ، وأنأى عن الفلسفة^(١) .

(١) المحو أو السكر حاله لا يستطيع الصوفي معها أن يفرق بين ذاته تعالى وبين المخلوقات . والصحو أو الفرق حالة يقدر الصوفي معها على هذا التمييز بينهما بعد إذ يتيق من حالته الأولى .

الفصل السادس

الفقهاء من الصوفية

عرضنا لفلاسفة المتصوفة وضر بنا لهم مثلاً بالسهروردي وعمر بن الفارض . ونريد أن تعرض هنا للمتصوفة من أهل الفقه لا الفلاسفة ؛ ومنضرب لهم مثلاً واحداً من كثير بالسيد عبد الرحيم القنأى وتلامذته أو خلفائه ؛ كما كانوا يسمون بهذا الاسم .

والحق أن رجال هذه الطبقة من الفقهاء المتصوفة كانوا يتمتعون في البيئة المصرية باحترام كبير ، وكان نفوذهم يمتد إلى عدد من الجمهور عظيم : كان الخاصة يحبونهم لاهلهم وورعهم واتفاق مسلكهم وتعاليم الدين على الوجه الصحيح ، كما كانوا يحبونهم لأمر آخر كذلك هو أنهم لم يشعروا بخوهم بالنفور الذي شعروا به نحو الفلاسفة . وكان العامة يحبونهم أيضاً لهذه الخصال ، ولما اشتهر عنهم من القرب الى الله ، ولأنهم — أى العامة — يميلون بطبعهم إلى تقليد الخاصة في كل شيء .

ولو أن الأمور في مصر كانت تسير وفق العقل والمنطق ، لوجدنا لهذه الطبقة من السلطان والنفوذ ما ينبغي أن يزول معه سلطان الطبقة الأخيرة من المتصوفة ، ونعني بها طبقة الدراويش . ولكن لا ننسى في هذه الحالة أن جيش المريدين لطبقة الدراويش كان يتألف أولاً من العامة ؛ والعامة عددهم كثير .

ومن هنا أتت شهرة هذه الطبقة الأخيرة . والظاهر أن أئمتها أدركوا هذه الحقيقة ، كما أدركوا معها قيمة العلم على كل حال ، فكانوا على جهلهم بالفقه ؛ بالقياس إلى أهل الفقه ؛ يحاولون أن يأتي الجزء الأكبر من تعاليمهم موافقاً له ، ومتمشياً مع أصوله . والظاهر أن نجاح الدراويش في ذلك العصر كان يتوقف إلى درجة كبيرة على فهمهم لهذه الأمور

كلها مجتمعة . ومن هنا نفهم أيضاً كيف كان لفلاسفة المتصوفة يومئذ كل هذا العدد الضخم من الخصوم الألداء ، وكيف أوشك الفقهاء من المتصوفة في تلك العصور التي تؤرخ لها ألا يكون لهم أعداء ؛ وذلك بأنهم كانوا يقفون موقفاً وسطاً ، بين الفلاسفة الذين يمثلون قمة الهرم الاجتماعي ، وبين أهل الدروشة الذين يمثلون قاعدة هذا الهرم .

السيد عبد الرحيم القنأى

إن عصرنا غنياً بقوة العالمية والروحية كالعصر الذي نكتب عنه هذا البحث . يكثر فيه هذا الصنف من الناس ؛ وهم الذين يجمعون بين الفقه ؛ على أنه من أشرف علوم الدين ، وبين التصوف على أنه الطريق الذي يصل منه السالكون إلى مقام الله الكريم . وقل من أجل ذلك أن نسمع عن عالم أو فقيه لم يكن من المعروفين بالزهد والتصوف ، حتى ليخيل إلى الباحث أن هذا الوصف الأخير شرط من شروط العالم الذي ينتفع بعلمه في تلك العصور .

ومعنى ذلك أن رجال هذه الطبقة كانوا يؤلفون السواد الأعظم من العلماء ، وأنهم من أجل ذلك لا يلفتون نظر المؤرخ كما يلفتة الفلاسفة المتصوفة من ناحية ، والدراويش من ناحية ثانية . ولعل ذلك هو السبب في فقر معلوماتنا عن هذا العدد الضخم من رجال هذه الطبقة الوسطى من المتصوفة . وحين يرجع الباحث إلى الكتب التي ترجمت لهم ، ويستشير المراجع التي حدثتنا عنهم لا يظفر بنصوص كثيرة يتألف له منها تاريخ كبير طويل . لهذا سيجد أننا نقف قليلاً أمام شخصية من أكبر شخصيات هذه الطبقة ، هي شخصية

السيد عبد الرحيم القنأى ؛ وهو عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون بن محمد بن حمزة بن اسماعيل ابن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد بن الإمام جعفر الصادق . وهذا الجد الأخير هو سادس الأئمة الاثني عشر الذين ذهب الشيعة إلى القول بعصمتهم . ولد عبد الرحيم في ضاحية من ضواحي مراکش بالمغرب الأقصى ، من قبيلة يقال لها قبيلة (بنى عمان) وهي

القبيلة التي ينسب إليها أبو الحسن الشاذلي ، صاحب الطريقة المعروفة باسمه .
 وقام السيد عبد الرحيم برحلة إلى مكة حيث قضى سبع سنوات ؛ رحل بعدها إلى
 مدينة (قنا) وأقام بها حتى مات في التاسع من صفر عام ٩٣ للهجرة .

وفي هذه المدينة الكبيرة من مدن الصعيد اشتهر السيد عبد الرحيم بالعلم والورع
 والتقوى ، وأثرت عنه كرامات لغت أنظار الخاصة والعامة ؛ واستطاع السيد عبد الرحيم
 أن يصل في وقت قصير إلى مرتبة الأولياء ، بل كان في الحقيقة من أعظمهم شهرة وأحسبهم
 سمعة . وأصبح ليقاس به في مصر إلا أمثال السيد احمد البـدوي، والشيخ ابراهيم
 الدسوقي^(١) ، والشيخ أبي الحجاج الأقصري (نسبة إلى مدينة الأقصر) ومن إليهم .
 حدثنا الأدقوي عن السيد عبد الرحيم قال :

وصل السيد عبد الرحيم من المغرب ، وأقام بمكة سبع سنين على ما حكاه بعضهم ، ثم
 قدم قنا ، فأقام بها سنين كثيرة إلى حين وفاته وولد له بها أولاد ، وكانت إقامته
 بالصعيد رحمة لأهله ؛ اغترفوا من بحر علمه وفضله ، وانتفعوا ببركاته ، واتفق
 أهل زمانه أنه القطب المشار إليه ، والمعول في الطريق عليه ؛ لم يختلف فيه اثنان ، ولا جرى
 فيه قولان . وكرامات سيدي عبد الرحيم مستفيضة عن التعريف ، تكثر عن أن يسعها
 تعريف أو يقوم بها تصنيف ..

ثم قال : وللشيخ عبد الرحيم مقالات في التوحيد مأخوذة عنه ، ورسائل في علوم
 القوم تلقيت منه . وكلمات لا تستفاد من كلمات الأعراب ، وأحوال هي في نهاية
 الإغراب ، وكان مالكي المذهب ...^(٢)

وكان الناس في زمانه يطوفون بقبوره ، كما يطوف الحجاج حول الكعبة

(١) ولد عام ٦٣٣ هـ ومات ٦٧٦ هـ وكان شافعي المذهب ويتهى نسبه إلى علي بن أبي طالب
 وكان من كبار المتصوفين في عصره ونسبت إليه كرامات كثيرة (خطط على مبارك ج ١١ ص ٧)

(٢) الطالع السيد للأدقوي ص ١٥٦ — ١٦٦

وكانوا بعملهم هذا يستقضون من الله حوائجهم ، ويستشفون مرضاهم ، ويلتمسون البركة من هذا القبر ، ويتقربون بهذا العمل إلى الله . ولم يزل أهل مصر يتبركون بقبره ، ويوفون بنذره إلى اليوم .

« وأهل بلاده متفقون على تجربة الدعاء عند قبره يوم الأربعاء : فيمشي الانسان حافياً مكشوف الرأس وقت الظهر ويقول : « اللهم إني أتوسل إليك بجاه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأبينا آدم وأمنا حواء ، وما بينهما من الأنبياء والمرسلين وبعبدك عبد الرحيم أن تقضى حاجتي ، ويدكر حاجته » ^(١) .

ومن غريب ما حكاه الأدفوى عن السيد عبد الرحيم ، وعجيب ما كان الناس في زمان الأدفوى يصدقونه في كرامات هذا الشيخ العظيم ، روى عن أحد العارفين ، واسمه الشيخ كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر ، نزيل أخميم أنه قال مرة لسامعيه : « زرت جبانة قنا ، وجلست عند سيدي الشيخ عبد الرحيم ، وإذا يد خرجت لي من قبره وصافحتني . قال : وقال لي : يا بني لاتعص الله طرفة عين ، فإني في عليين ، وأقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله !

وتوفي السيد عبد الرحيم ، وخلفه في الطريقة تلميذه الشيخ :

أبو الحسن بن الصباغ

وهو علي بن حميد بن اسماعيل بن يوسف ، الشيخ أبو الحسن بن الصباغ القوصي . ذكره الحافظ عبد العظيم المنذرى فقال : « اجتمعت به في قنا سنة ست وستمائة ، وظهرت بركانه على الذين صحبوه ، وهدى الله به خلقاً كثيراً . وكان حسن التربية للمريدين ؛ ينظر في مصالحيهم الدينية وتكثيرها والثبات عليها . وذكره الشيخ علم الدين أبوطاهر المنفلوطي في رسالته قال :

« دخلت عليه في مرضه فمأثته عن حاله فسمعتة يقول : سألت ما الذي بي ، فقيل لي

ابتليماك بالفقر فلم تشك^١ ، وأفضنا عليك النعم فلم تشغلك عنا ، وما بقى إلا مقام أهل
الابتلاء ، لتكون حجة على أهل البلاء^(١) .

وكان أصحابه يجتمعون للسمع ، وكان يطربه ويطربهم قول من ينشد :
أغضبت إذ زعم الخيال بأنه إذ زار صادف جفن عيني مغمضا
لا تغضي إن زار طيفك في السكرى ما كان إلا مثل شخصك معرضا
وإني كالح البرق صادف نوره غسق الدجّة ثم للحال انقضى
وحياة حبك لم أنم عن سلوة بل كان ذلك للخيال تعرضا^(٢)
ياضرة القمرين من كنف الحى وربية العالمين من وادي الغضا
والشيخ أبي الحسن كرامات ؛ منها ما حكاه عن نفسه قال : « كنا ليلة المبيت بعرفة في
سنة من السنين ، وكان ذلك بالمقام المالكي ، فغربت الشمس ، ودخل الليل ، فقال بعض
الحاضرين : نقيم ونصلي فقلت : ما أتيهم حتى أجد ماء أتوضأ . فإذا برجل يسوق جملا
فأشار إلي ، فأخذت ركوة وخرجت إليه ، فمسح الأرض بيده ، فنبعت عين ماء ،
فتوضأت وملأت الركوة ، ثم مسح الأرض ، فستر العين ومشى ، ولم يعرفني بنفسه^(٣) »
وأظن أنه يحمل بنا في هذه المناسبة أن نعرف رأى الأدفوي ؛ وهو أحد علماء عصره
في موضوع يتصل اتصالا كبيرا بالتصوف في هذا العصر ؛ وهو موضوع « الكرامات » .
فقد أضاف الادفوي كثيرا من الكرامات لشهري المتصوفة ، ممن ترجم لهم في كتابه
الذي لم نر بدا من الاعتماد عليه فيما سقناه من أخبار هذه الطبقة . وترجم هذا العالم
لرجل من الدراويش ، اسمه مفرج بن موفق الدماميني^(٤) ، وذكر طائفة من كرامات
هذا الدراويش ؛ ومنها على وجه التمثيل : ان امرأة بقرية من قرى الصعيد ، يقال لها دمامين
خبزت كهكا ، وكان ذلك في يوم عرفة ، وكان زوجها مقما بمكة ، فأحبت أن يأكل زوجها من

(١) الطابع السعيد ص ٢٠٦ (٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر ص ٢٠٧

(١) نفس المصدر ص ٣٦٩

هذا السكك ؛ فقالت للشيخ مفرج « لو أكل زوجه منه ؟ فقال لها : اكتبى كتابا إليه ، وهاتى السكك ، فهنا من يتوجه (يعنى نفسه) ؛ فسكرت كتابا وجعلت السكك فى منديل وناولته إياه فأخذه ، وكان زوجها يطوف بين المغرب والعشاء ، فناولته الشيخ المنديل والكتاب ، ورجع فصلى الصبح مع الجماعة ، ولما رجع الزوج أحضر المنديل معه .

ليس شك أن هذه حادثة غريبة كبل الغرابة ، وأن كان القوم ^(١) يعتقدون أن من أقطابهم من كانوا يستطيعون ذلك ؛ لأنهم (من أهل الخطوة) . غير أن العلم يقف من هذه الأشياء وأشباهاها موقف الحيرة ؛ ما لم يكن موقف التكذيب والإنكار والسخرية . ولعل هذا الشعور هو ما خالج الأدفوى حين أورد هذه القضية ، ثم عقب عليها بقوله : « ولا شك فى وقوع مثل ذلك عقلا ، ولا ورد من الشرع ما يمنع الوقوع ، ولكن اطردت العادة المستمرة ، والقاعدة المستقرة ، بعدم وقوع ذلك : والعوائد يقضى بها فى حكم الشرع باتفاق أئمة الاجتهاد ؛ فبنوا عليها أحكاما كثيرة ، وجعلوها ضابطا يرجع إليه وحاكما يعول عليه . »

وناقش الأدفوى هذه المسألة مناقشة فقهية ، فأتى لنا بأقوال السلف من الأئمة ومنها : لو قال رجل إنه كان يوم التروية بالبصرة ، مع أنه وجد فى ذلك اليوم بمكة ، فإن هذا القائل يكفر عند محمد بن يوسف (المعروف بأبى حنيفة الأصغر) ، ويجهل عند غيره . ومعنى ذلك أن الأمور التى تجرى على خلاف العادة لا يسلم بها بمجرد دعواها ، ولا بمجرد الأخبار عنها . وفضلا عن ذلك فإن الكرامة لا تثبت عند علماء الفقه بمجرد شهرتها على ألسنة الفقراء (أو الصوفية) . فسكرت منهم جاهل بشروط صحة النقل ، وكثير منهم مغفل يروى ما يسمعه ، ويحسن الظن بناقله ؛ حتى قال بعض الأئمة : إذا رأيت فى السنة رجلا صالحا فانفض يدك :

(١) القوم اسم يطلقه المتصوفة على أنفسهم ، ويسمون بقية الناس باسم « الخلق » .

تلك خلاصة رأى الأدقوى في الكرامات . أما المكاشفات فلا يعترض على قبولها إذ يقول « إنها أمر يقع في القلب ، ويقوى فيخبر به الولي عملاً بالعادة التي أجزاها الله ؛ وهي أنه إذا وقع في قلبه شيء وقوى وصمم عليه يقع . وقد ثبت عند أهل السنة أنواع منها ، وقال صلى الله عليه وسلم : كان في بني إسرائيل مكلمون : (١) .

ذلك موقف العلماء من الكرامات والمكاشفات وما إليها من الأشياء . أما العامة فمقطوع بأنهم لا يكتفون أنفسهم مثل هذا البحث ، ومعروف أنهم يحبون دائماً أن يرووا عن أئمتهم أمراً يدل من بعيد أو قريب على نوع من الكشف . على أنهم إذ يتناقلون فيما بينهم هذه الأمور ، لا يكتفيهم ذلك حتى يضيفوا إليها من عندهم ، ويستوحوا في ذلك كله أخيلتهم ، فيتصوروا الكرامة على نحو لا تقبله العقول والافهام ؛ واسكنها تشبع في الوقت نفسه حاجة في نفوس أولئك العوام .

وندع هذه المناقشة جانباً لنعود إلى الشيخ أبي الحسن بن الصباغ ، فتراه رجلاً فقيهاً صوفياً معقولاً ، برغم أنه حكى عن نفسه تلك الكرامة التي ساقنا إلى هذا الحديث الطويل عن الكرامات والمكاشفات . ولقد أثر عنه أنه قال : يرزق العبد من اليقين بقدر ما يرزق من العقل : ومعنى ذلك أن العالم أكثر إيماناً من الجاهل ، وهو في هذا الرأي متفق مع أضرابه من الفقهاء الذين يقرأون قوله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء . وتوفي الشيخ أبو الحسن بن الصباغ في منتصف شعبان سنة ٦٦٣ للهجرة . ودفن بقنا تحت رجل شيخه السيد عبد الرحيم القفائي ، وخلف أبا الحسن الصباغ في الطريقة تلميذه :

أبو يحيى بن سافق القفائي

قيل إنه لما مات شيخه أبو الحسن قام الفقراء ، وأخذوا بيد ولده زين الدين ، وقالوا له

تجلس مكان أبيك ، فقال زين الدين : أ كذب على الله ؟ ثم أخذ بيد الشيخ أبي يحيى ابن شافع وأجلسه وحبه .

وكان الشيخ أبو الحسن قد أعد تلميذه وخليفته أبا يحيى إعداداً حسناً .

قالوا : إن أبا يحيى كان شاباً في حانوت بالسوق ، وأن الشيخ أبا الحسن بن الصباغ مر به ، فوقف ساعة ينظر اليه ، ثم قال لحادمه : هذا الشاب يحيى ، منه سلطان ويتزوج بنت الخليفة . وقام أبو يحيى لوقته من الحانوت ، وصحب الشيخ أبا الحسن بن الصباغ وتزوج بنته . وكان الشيخ أبو الحسن يأخذ تلميذه ليالى الشتاء ، وينزل به في بركة هناك يقف بها ، لشدة الوارد الذى يرد عليه وحرارته . وتولى الشيخ أبو يحيى خلافة أبي الحسن ، وأحسن معاملة الفقراء ، وكان يمد لهم سماطا كسماط الملوك ، وكان يزن لكل فقير بعد العشاء رطلا من الحوى . وتوفى يوم الجمعة تاسع شوال سنة ٦٤٩ للهجرة .

هذا عرض سريع للفقهاء الصوفية ؛ أو هذا نموذج واضح من حياتهم . فلنترك هؤلاء إلى الدراويش .

الفصل السابع

الدراويش

ليس بد لنا قبل الكلام عن الدراويش من أن نمد لهم بكلمة يسيرة ، نذكر فيها شيئاً عن تاريخهم ، ونظام حياتهم الروحية ، ومعيشتهم المادية .

ودرويش كلمة فارسية معناها (الفقير) أو (المسكتنى بالقليل) أو نحو ذلك . ثم بظهور التصوف في الاسلام اتخذت الكلمة معنى يتفق وهذه الحركة ، فأصبح الدراويش هو الرجل الذى يلبس خرقة الصوف ، يأخذ نفسه بطائفة من العادات والأساليب تجعل حياته هذا الطابع المعروف .

«الدروشة» كغيرها من الحركات الروحية التى ظهرت في الإسلام نوع من الأخوة الدينية ، تربط أفرادها برباط قوى ، وتنظمهم في جماعات كثيرة ؛ لكل جماعة منها شيخ ؛ هو شيخ الطريقة ، وهو رجل مسؤول عن سلوك أتباعه أمام الحكومة ، ويطلق على أتباعه أو تلاميذه اسم « الخلفاء » ؛ كما يطلق على أتباع هؤلاء وتلاميذهم اسم « المريدين » كالمعتاد .

ولكل جماعة من هذه الجماعات طائفة خاصة بها من «الأذكار» أو «الأوراد» . وباختصار يكاد ينحصر الفرق بينهم وبين الطبقات التى تحدثنا عنها قبلهم في أن الصوفية نزعة فلسفية ، في حين أن الدروشة عبادة عملية . وما دام لكل فرقة طريقها الخاصة بها في هذه العبادة ، فقد تعددت هذه الفرق حتى أحصى منها الأستاذ همر Hammer ستاً وثلاثين فرقة ؛ وجدت كلها قبل قيام الامبراطورية العثمانية : أولاها طريقة المكارى ، ثم طريقة عبد القادر الجيلانى ، وقد اشتهرت هذه الطرق في القرن السادس الهجرى ؛ وهو القرن الذى تلا الغزالي ، وتلا الحركة الصوفية التى قام بها .

ورجال هذه الحركة كانوا ينظرون — كما رأينا — إلى علوم الشريعة على أنها
تسور ، وإلى التصوف على أنه اللباب ؛ وكانوا يعترفون اعترافاً صريحاً بالأولياء ، وبما
يضاف إليهم من الكرامات وخوارق العادات ونحو ذلك .

واشتهر أمر هذه الفرق التي نشير إليها ، وأصبح لكل فرقة منها شعار يميزها ، وأمر تدل
عليها . ومن هذه الطرق على سبيل المثال : الطريقة المولوية (نسبة إلى جلال الدين
الرومي) ، وقد كانت أدنى الطرق جميعها إلى العقل ، وأكثرها ميلاً إلى التسامح ،
وأبعدها عن المبالغة والشطط ، وغير ذلك مما كان يميز الطرق الأخرى .

والطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعي) المتوفى سنة ٥٧٨ للهجرة . واتباعها
يضرّبون أنفسهم بالمدى ، أو يأكلون الزجاج ، ويقبضون بأيديهم على المدينة المحمى
على النار ، ويزددون الأفاعي ، ويزعمون أن قدرتهم على الأشياء إنما تأتي من غيبتهم
عن العالم المادى واتصالهم بالذات الإلهية .

ثم الطريقة البكتاشية ، والقادرية ، والسنوسية الخ . وال دراويش كسائر المتصوفة
في الاسلام كانوا يعيشون في « الخانقاه » . وأما طعامهم فقد أوصى أوائلهم أن يكون
أكثره من الخبز الساخن والزيت . وأوصى بعضهم بأن يكون من الخبز والملح ، وأضرب
بعضهم عن أكل اللحم ، وصام آخرون أياماً عن أكل التمر وهكذا . كل ذلك تصفية
لنفوسهم من شوائب المادة ، وتقرباً منهم إلى الله تعالى .

وأما الصلاة فكانوا لا يكتفون فيها بالصلوات الخمس دائماً ، بل كانوا يؤثرون العمل
بقوله تعالى : اذكروا الله كثيراً : فعمدوا إلى أنواع كثيرة من العبادة والذكر . والذكر
باللسان عندهم كالذكر بالقلب .

وباختصار لم يكن يفترق الدراويش كثيراً في أساليب معيشتهم عن بقية الفرق
الأخرى . ومهما يكن من شيء ، فإن حركة الدراويش ، كغيرها من الحركات الدينية
المتنفة ، نجحت نجاحاً عظيماً في أول أمرها ، واستمرت على ذلك إلى أن وقعت الخصومة

الشديدة بينها وبين العلماء من ناحية ، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية . أما العلماء فكانوا يشكرون على الدراويش بعدم في بعض الأحيان عن السنة . وأما الحكومة فكانت تشكر عليهم ، كما تشكر على غيرهم من فرق الصوفية تدخلهم أحياناً في الأمور السياسية ، وسلوكهم في ذلك مسلك الطوائف الاسماعلية ، مدافعين حيناً عن حقوق الشعب ، ومطالبين السلاطين أحياناً بالاصلاح الاجتماعى .

على أنه من الحق أن يقال ان اصطداماً حقيقياً لم يكد يقع بين الدراويش وبين سلاطين بنى أيوب والماليك البحرية ، بل ربما كان خوف سلاطين الماليك من الفقهاء العظام ، كالشيخ عز الدين بن عبد السلام أشد من خوفهم من المتصوفة عامة ، والدراويش منهم خاصة . يؤيد ذلك ما نعلمه من حسن العلاقة بين هؤلاء وبين الحكومة كما سترى ذلك في سيرة الدرويش الأكبر :

الشيخ أحمد البدوي

وهو أحمد بن علي بن ابراهيم ، ينتهى نسبه إلى الإمام علي بن أبى طالب ، وانحدر من أسرة مغربية أيضاً ، نزلت قديماً إلى مدينة فاس ؛ وهى المدينة التى شهدت مولده عام ٥٩٦ هجرية .

وإن الباحث ليعجب من هذا المدد الكبير الذى أتى إلى مصر من بلاد المغرب الأقصى ، وترك في حياتها الروحية والاجتماعية آثاراً كبرى . وسنرى في كتاب (الحركة العلمية) في مصر أن بلاد المغرب كان لها أثر كبير أيضاً في هذه الناحية . وسنرى في كتاب (الحركة الأدبية) كذلك أن لبعض المغاربة ؛ كالوهراني وغيره تأثيراً واضحاً أيضاً من هذه الناحية .

وتعود إلى هذا الدرويش الكبير الذى نحن بصددده ، قترى له القسابة تربو على العشرة ، فمن ألقابه : (البدوي) لأنه كان يتلم على عادة البدو في شمال إفريقيا .

ومن ألقابه (العطاب)^(١) وهو لفظ مغربي معناه الفارس الغوار ؛ وذلك لما امتاز به هذا الرجل في شبابه من الفروسية ؛ و(الفضبان) ، و(أبو الفتيان) ، و(أبو العباس) ، و(أبو الفراج) الخ .

وكان البدوي رجلاً طويل القامة غليظ الساقين ، عبل الذراعين ، ضخيم الوجه ، لونه بين البياض والسمرة .

وحوالى عام ٦٢٧ هجرية : أعنى في الثلاثين من العمر حدث لأحمد البدوي ما يقال إنه غيّر مجرى حياته . وذلك أنه قرأ القرآن بالأحرف السبعة ، ودرس قليلاً جداً من الفقه على مذهب الإمام الشافعى ، ثم عكف على العبادة ، واعتزل الناس ، وعاش في صمت ، وامتنع عن الزواج ، حتى لقد رفض أن يتزوج من امرأة فاتنة ، كانت بالعراق واسمها (فاطمة بنت برى) ؛ التقى بها هناك ، وكان قد رحل إلى تلك البلاد على أثر رؤيا تكررت له ثلاث مرات ؛ فذهب إليها حوالى عام ٦٢٣ للهجرة ، وصحبه أخ له في هذه الرحلة . وهناك رأى الإخوان كيف أن أهل العراق يقدسون رجلين من أكابر الدراويش هما : أحمد الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٨ هجرية ، وعبد القادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١ هجرية . وزار الإخوان قبورهما ، وتركت هذه الزيارة في نفسيهما أثراً بالغاً .

ثم في عام ٦٣٤ للهجرة رأى أحمد رؤيا أوحى إليه الرحلة إلى مصر ، واستقر فيها بمدينة (طنطا) . وبقي بهذه المدينة نحواً من إحدى وأربعين سنة ، ثم مات في ثمانى عشر من ربيع الأول سنة ٦٧٥ للهجرة . والغريب أنه التاريخ الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم !

والحق أن حياة أحمد في مدينة (طنطا) كانت كلها مشاراً للدهشة والعجب

من نواح عدة :

(١) وقيل إنه يسمى العطاب لكثرة ما يصيب أعداءه أو القادحين فيه من العطب أو الأذى .

كان الرجل يصعد إلى سطح بيته كل يوم - ومن أجل ذلك سمي أصحابه بالسطوحية - وكان يتجه ببصره إزاء ذلك إلى الشمس ، ويظل على هذه الحال مدة كبيرة ، حتى تحمر عيناه وتصبح كل واحدة منهما كالجرة المشتعلة . وكان يمسك عن الطعام والشراب أربعين يوماً متوالية ، وكان يلبس ثوباً أو (بشتاً) من الصوف الأحمر ، وعمامة حمراء فوق رأسه ؛ لا تفارقها حتى تبلى . وبقيت العمامة الحمراء شارة أصحابه من بعده ، وكان كثير الصلاة والتلاوة في كتاب الله ، وأكثر ما يكون ذلك منه والناس نيام . وكان يعنى بالأذكار عناية كبرى ، وينزلها من نفسه منزلة عظمى . والسيد البدوي في امتناعه عن الطعام والشراب على هذه الطريقة يذكّرنا بطريقة نساك الهند ، وإن كنا لا ندرى كيف اتخذ الرجل لنفسه هذه الطريقة ، وما المصادر التي هدته إليها ؟

وقد كانت تعاليم هذا الراهب الغريب موافقة في أكثرها مع الدين والفضيلة والآداب العامة . فمن هذه التعاليم التي أخذ بها مريديه : تمسكه بالقرآن والسنة ، ومحبة الحق والطهارة والصدق والصبر على المكروه والوفاء بالوعد ، ألا يؤذى المريد جاره ، وأن يقابل إساءته بالاحسان ، وأن يرأف بالأيّام ، وأن يطعم الجائع ، ويستتر العريان . وكان كثيراً ما يدعوهم إلى قراءة الأذكار وصلاة الليل والناس نيام ، ويقول لهم : إن حب الدنيا يتلف العابد كما يتلف الخل العسل .

ومما أثر من كراماته وخوارق عاداته قصة المرأة التي أسر الفرنج ولدها ، فلاذت به ؛ فأحضر إليها ولدها في قيوده . ومنها أنه ضرب رجلاً يحمل قربة لبن ، إذ أوما إليها بأصبعه فانسكب اللبن منها ، وخرجت منه حية قد انتفخت . الخ .

وليس عجيباً بعد كل ذلك أن نرى سلطان هذا الدرويش الكبير يمتد فيشمل البلاد المصرية كلها من أولها إلى آخرها . وفتن العامة به فتنة كبيرة ؛ بحيث لو حملهم هذا الدرويش إلى الخروج على السلطان نفسه لفعلوا . أما العلماء - كابن دقيق العيد وغيره من فقهاء عصره - فكانوا يكرهونه ويزدرونه ، ويعرفون أنه دونهم في الناحيتين العلمية

والأدبية . ولوان عداوة هؤلاء العلماء لهذا الدرويش لم تسكن تؤثر مطلقاً في محبة العامة له وقتلتهم به .

أدرك السيد البدوي سلاطين الممالك ، وقيل عن الملك الظاهر بيبرس إنه كان يحبه ويقدره ويقبل قدميه . ومات هذا الشيخ فأصبح قبره مزاراً للشعب كله على اختلاف طبقاته . وكان الملوك أنفسهم أسبق من الشعب إلى زيارة قبره والتبرك به . وكان خلفاء البدوي يسبرون في المواكب السلطانية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين في الدولة (١) .

وتوارث الناس تقديس هذا الدرويش ، حتى كان عهد الشيرازي المتوفى عام ٩٣٧ للهجرة ؛ وكان الشيرازي هذا كالبدوي ينحدر من أسرة مغربية ، فاندفع في احترام هذا الدرويش وبالف في تقديسه إلى الدرجة التي لا تتفق وكرامة العلم أو العقل . نقول هذا لما كان للشيرازي في القرن العاشر الهجري من المكانة العلمية في مصر والشرق ، مما جعله في القمة من علماء ذلك العصر .

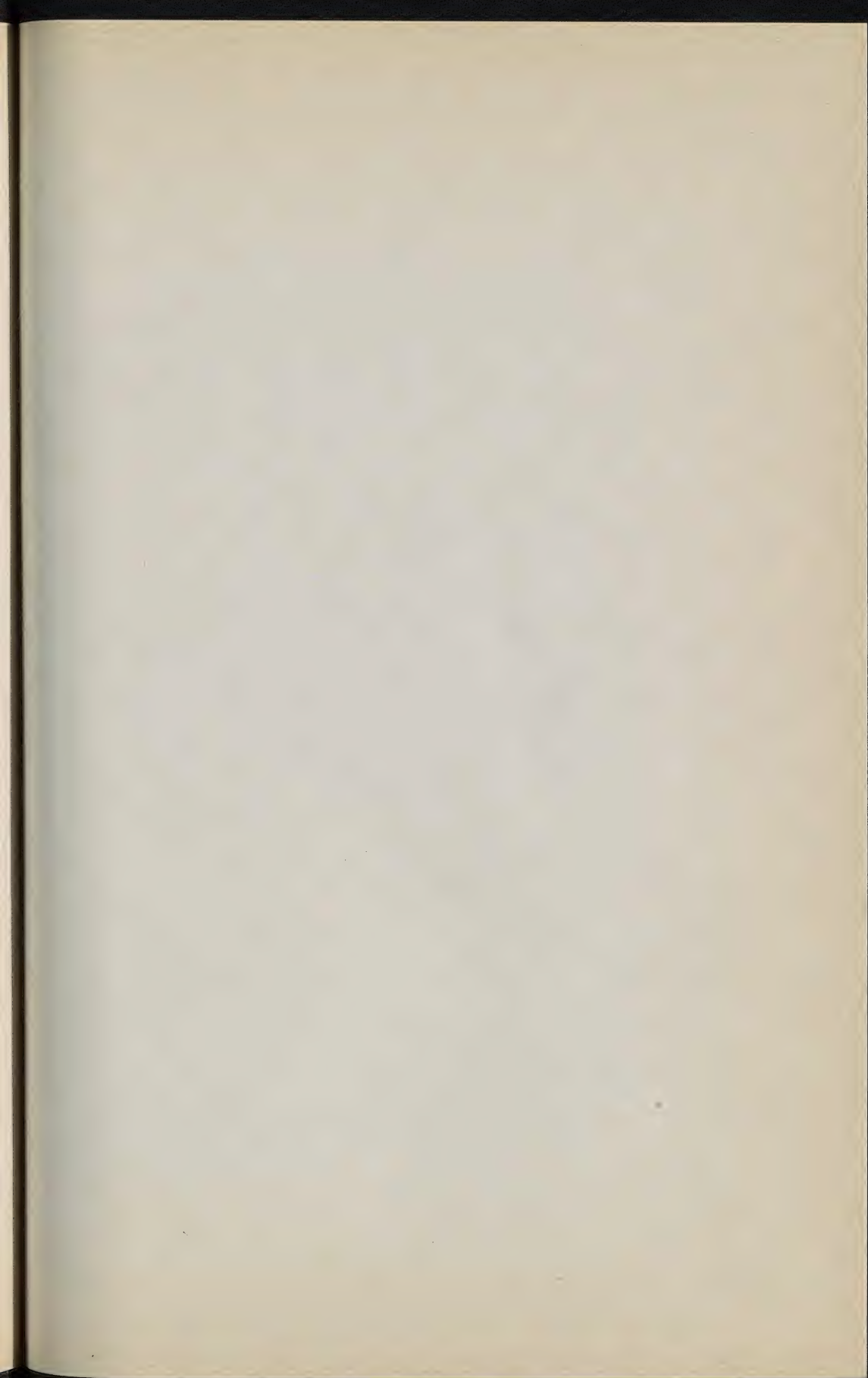
ومع هذا فمنذ تصوف الشيرازي على هذا الوجه وهو يحمل على العلماء والفقهاء ، يأخذ في الوقت نفسه بمفاصل الصوفية والدرائش ، ويذهب في احترام السيد البدوي إلى حد السرف ، ويكتب عنه كتابة طويلة ؛ هي التي أمدت المؤرخين بكثير من المعلومات التي اعتمدوا عليها في ترجمة هذا الدرويش . ولم يكن الشيرازي وحده من فقهاء مصر في العصور الوسطى هو الذي كتب عن السيد البدوي ؛ بل كتب عنه كثيرون غيره كالسيوطي ، والقريزي ، وابن حجر العسقلاني ؛ وجاءت كتاباتهم كلها تفيض بالحب لهذا الدرويش ، وتصوره ذا شخصية جذابة تحيط بها كثير من الخرافات والأساطير . ومهما يكن من أمر ، فقد كان البدوي ذا شخصية عظيمة من الناحية الصوفية ، ضئيلة في الوقت نفسه كل الضآلة من الناحية العقلية ، وآية ذلك أننا ننظر في آثاره الفكرية

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مجلد أول العدد السابع مادة أحمد البدوي .

فلا نظفر بأكثر من طائفة من الصلوات والأدعية والوصايا التي وجهها إلى (عبدالعال) أول خلفائه . وهذه الوصايا عبارة عن طائفة من الجمل البسيطة ، والأقوال العامة التي لاحظ لها من التفكير ، ولا تدل في الوقت نفسه كثيراً على شخصية صاحبها . ومن الباحثين أيضاً من يشك في نسبتها إليه . وقد أشرنا إلى بعض ما تشتمل عليه هذه الوصايا عند الكلام على تعاليمه .

أما الأضرحة والمقامات المنسوبة إلى السيد احمد البدوي فيصعب إلى الآن تحقيق نسبتها إليه . فقد اكتشف الباحثون ضريحاً للسيد البدوي ضمن مقابر الصحابة بالقرب من أسوان ، كما ذكر بعضهم ولياً من أولياء الله بهذا الاسم نفسه في طرابلس الشام . ولعل البحث يكشف بعدئذ عن حقيقة الخبر في جميع هذه الأشياء .

الكتاب الثالث
الحركة العمالية



عهد

خليق بنا قبل المضي في الكلام عن الحركة العالمية في مصر أن نشير هنا أولاً إلى طرف من الأخبار الكثيرة التي أثرت عن ملوك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، ودلت على ميلهم للعلم ، وتشجيعهم للمشتغلين به في مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي في ذلك الوقت . والحق أننا نقرأ تاريخ الملوك الذين تعاقبوا على مصر من لدن صلاح الدين إلى آخر ملك من ملوك بني أيوب ، فنوشك ألا نصادف فيهم ملكاً قليل العناية بالعلم ، أو فاتراً في تشجيع أهله ، وتقريبهم إليه . بل أوشك أن يكون كل واحد من هؤلاء الملوك أما شاعراً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ، أو ذاتصانيف ، ونحو ذلك .

ولا نكاد نستثنى من ملوك بني أيوب جميعاً غير الملك الصالح نجم الدين أيوب ؛ فقد وصفه المؤرخون بأنه كان ذا طبيعة عسكرية بحتة لم تساعد على أن يكون ذا ميل شديد إلى العلم . ومع ذلك فإن هذا الرجل الذي وصف بهذه الميول لم تمنعه طبيعته من تشجيع العلم والمتعلمين ، ولا قصرت به همته عن بقاء المدارس التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلم ، كما سيأتى بعد .

فأما السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب — وعلى كاهله وقع عبء تأسيس الدولة وصيانتها حتى قويت واستقرت — فكان شديد السكف بعلوم الدين ، وكان يذهب بنفسه لسماع الدروس من أفواه الأئمة المشهورين ، وكان يصحب معه أبنائه مقتلاً بهم من مصر إلى الاسكندرية ، ليغم — على حد قوله — حياة الامام حافظ السلفي أو حياة غيره من الأئمة المعروفين : كالشيخ أبي طاهر بن عوف ، الذي سمع السلطان عليه موطأ مالك برواية الطرطوشي ، وكالشيخ تاج الدين المسعودي ، الذي كان السلطان — مدة إقامته بالقاهرة — يعين ميقاتاً لسماع الأحاديث النبوية عنه ^(١) .

وفي كتاب (شفاء القلوب في مناقب بني أيوب) أن السلطان كان يتردد على الإمام السلفي عادة في أيام الخميس والجمعة والسبت من كل أسبوع .
وكما كانت حاشية صلاح الدين تزدان بمثل القاضي الفاضل وزيراً ومديراً ومشيراً ،
والعالم الاصفهاني كاتباً وشاعراً ومؤرخاً وأديباً ، فكذلك ازدانت هذه الحاشية الجليلة
بالقاضي بهاء الدين بن شداد ؛ لا يبرح السلطان في موطن السلم أو الحرب ، ولا يغفل يوماً
عن مطالعته الحديث والتفسير . وهنا نجد من الخير أن ندع ابن شداد نفسه يحدثنا عن
حب السلطان وشفقه بالحديث النبوي فيقول :

« وكان رحمه الله ، شديد الرغبة في سماع الحديث . ومتى سمع عن شيخ ذي دراية
عالية وسماع كثير ، فإن كان ممن يحضر عنده استحضره وسمع عليه ، فأسمع من كان
يحضره في ذلك المكان من أولاده ومماليكه والمختصين به . وكان يأمر الناس بالجلوس
عند سماع الحديث إجلالاً له . وإن كان ذلك الشيخ ممن لا يطرق أبواب السلاطين ،
ويتجاوز عن الحضور في مجالسهم ، سعى إليه وسمع عليه ؛ وكان يستحضره في خلوته ،
ويحضر شيئاً من كتب الحديث ، ويقرأها هو ، فاذا مر بحديث فيه عبرة رق قلبه ،
ودمعت عينه » (١) .

وقال ابن شداد « قلت له : قد سمع الحديث في جميع المواطن الشريفة ، ولم ينقل أنه
سمع بين الصفيين ، فإن رأى المولى أن يؤثر عنه ذلك كان حسناً . فأذن في ذلك ، وأحضر
جزءاً ، كما أحضر من له به سماع ، فقرأ عليه ونحن على ظهور الدواب بين الصفيين
نمشي تارة ، ونقف أخرى » (٢) .

وتحدث ابن شداد عن أمير صليبي ؛ هو صاحب « شقيف أرنون » كان من دهاة
الصليبيين ، وكان كثير التردد في خدمة السلطان صلاح الدين ، فقال عن هذا الأمير :

(١) النوادر السلطانية لأبن شداد ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ١٥

« وكان يفاظرنا في دينه ونفاظره في بطلانه ، وكان حسن المحاوره متأدبا في كلامه »^(١) .
وفي كتاب (شفاء القلوب)^(٢) : أن صلاح الدين قرأ مختصراً في الفقه ألفه الامام
فخر الدين الرازي ؛ وذلك كله فوق ما كان يفيدده السلطان من العلماء والفقهاء ، حين
كان يجلس معهم في مجلس العدل ، في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع . والأخبار
التي تدلنا على ميول هذا السلطان العلمية كثيرة ؛ يمكن الرجوع إليها .

ومات السلطان ، وخلفه على عرش مصر ابنه « العزيز عثمان » فعرف عنه « أنه سمع
بالامسكندرية الحديث عن الحافظ السلفي ، والفقيه عن ابن عوف الزهرى ، وسمع بمصر عن
العلامة أبي محمد بن برى النحوى وغيرهم »^(٣) .

ولو قد طالت حياة العزيز لكان كوالده شديد الاتصال بالعالم ، والتقريب للعلماء ،
ولا ثرت عنه أخبار كثيرة في ذلك ؛ ولكن حياته كانت أقصر من أن تتيح المؤرخين
والتاريخ مثل هذه الفرصة .

وأما الملك العادل أبوبكر بن أيوب ؛ وهو أخ السلطان الملك الناصر صلاح الدين ،
فكان شديد الحب للعلماء ؛ حتى قيل « إن الامام فخر الدين الرازي صنف له كتاباً سماه
تأسيس التقديس »^(٤) . ومع هذا فلا مناص من القول بأن الملك العادل كان مشغولاً
بالتفنن السياسية التي اعتاد أن يحوكمها ، وكان هو من أكبر العوامل في إيجادها ؛ فكانت
رأسه لذلك مشحونة بالخيال السياسية ، بحيث يخيل إلينا أن هذه الخيل لم تدع في رأسه
فراغاً كبيراً للعالم .

وأما الملك الكامل محمد بن السلطان الملك العادل فقد حكم مصر حوالي أربعين
عاماً من أعوام حياته ؛ كان في العشرين عاماً الأولى نائباً عن أبيه ؛ وكان في العشرين

(١) نفس المصدر ص ٨٠

(٢) أنظر ص ٥٢

(٣) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ١٢٦

(٤) السلوك للمقريزى ج ١ من ١ ص ١٩٤ نشر الدكتور زيادة

عاماً الأخيرة يحكم بنفسه بعد موت أبيه . ولا شك أن هذه الحياة الطويلة تركت أثرها واضحاً في كل من العلم ، والأدب ، والحرب ، والسياسة . فعرف عن الكامل أنه قضى هذه الأعوام كلها مجاهداً في هذه الجوانب كلها ؛ ومن بينها جانب العلم . ورويت عنه في ذلك أخبار تعيد إلى الأذهان شيئاً من ذكرى الرشيد والمأمون ، وغيرها من الخلفاء العباسيين ، الذين بلغ العلم الاسلامي في عهدهم أوج الكمال .

يقول المقرئى : « كان الكامل معظماً للسنة النبوية وأهلها ، راغباً في نشرها والتمسك بها ، مؤثراً الاجتماع مع العلماء ، والى الكلام معهم حضراً وسفراً » (١) .

وقالوا : « إنه حدث بالاجازة عن أبى محمد بن برى النحوى ، وأبى القاسم البوصيرى ، وعدة من المصريين وغيرهم . وتقدم عنده أبو الخطاب بن دحية ، وبني له دار الحديث الكاملية بالقاهرة ، وجعل عليها أوقافاً ، وكان يناظر العلماء ، وعنده مسائل غريبة من فقه ونحو يمتحنهم بها : فمن أجاب قدّمه ، وحظى عنده . وكانت تبين عنده بالقلعة جماعة من أهل العلم : كالجمال اليمنى النحوى ، والفقيه عبد الظاهر ، وابن دحية ، والأمير صلاح الدين الإربلى ؛ وكان أحد الفضلاء ؛ فيتصب لهم أسرة ينامون عليها بجانب سريرهم ليسامروا ؛ فنفتت العلوم والآداب ، وقصده أرباب الفضائل ، وكان يطلق لمن يأتيه منهم الأرزاق الوفيرة الدارة . فمن قصده التاج بن الأرموى ، وأفضل الدين الخونجى ، والقاضى الشريف شمس الدين بن الأرموى قاضى العسكر . وهؤلاء الثلاثة أئمة وقتهم فى المنقول والمعقول » (٢) .

قال : « ولما وردت أسئلة الأنهرور (يريد الامبراطور فردريك) صاحب صقلية فى أنواع الحكمة والرياضيات على الملك الكامل كان الأسفونى (وهو قيصر بن أبى القاسم) هو المعين للأجوبة عنها ، فإنه كان المشار إليه فى ذلك » (٣) .

كل ذلك يدلنا على أمرين عظيمين :

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٣٠

(٢) المقرئى ج ١ قديم أول ص ١٥٨ — ١٥٩ نشر زيادة . وانظر شفاء القلوب مخطوط ص ٨١

(٣) الطالع السعيد للدقوى ص ١٥٦

أولها — تلك المناظرات العلمية والمناظرات الدينية بين المسلمين والصابيين في تلك العصور ، مما كان له أثر في عقلية الفريقين ، ليس إلى إنكاره من سبيل .
وثانيهما — المرونة العقلية التي سمحت للملك الكامل بمثل هذه المناظرات والمناظرات . وسنعود إلى الحديث عن هذه الصفة عند الكلام عن موقف الحكومات المصرية الإسلامية من القبط في مصر .

ولما مات الملك الصالح نجم الدين أيوب خلفه على عرش مصر ولده المعظم تورانشاه ؛ وكان موصوفا بطيشه وميله إلى اللهو والمجون والحقاقة . ومع ذلك فقد أثنى المؤرخون عليه من الفاحية العلمية . قالوا : « ولكنه كان قوى المشاركة في العلم ، حسن المباحثة ذكيا ^(١) ، وقدم عليه جماعة من علماء القاهرة ، وكانوا يومئذ بالنصورية ؛ كابن عبد السلام الأرموى ، وتفتت سوق الفضائل عنده » .

فذلك إذن بعض ما وصف به ملوك البيت الأيوبي ، ممن ملكوا مصر وعاشوا بها . أما غيرهم ممن ملكوا الشام واليمن والجزيرة فلم يكونوا أقل من ملوك مصر تحمسا للعلم وإكراما لأهله . وبحسبنا أن نسوق المثل هنا بالملك المعظم عيسى ، من أولاد الملك الكامل محمد ، وكان عيسى يملك الشام ، وكان مع شغله بالملك ، نحويا وفقهيا لغويا ، وقد انفرد بالمذهب الحنفي من ملوك الأيوبيين الذين كانوا جميعا على مذهب الإمام الشافعي . واشتغل عيسى زمانا بالرد على من طعن في كتب أبي حنيفة ، وألف في هذا كتابا سماه (السهم المصيب في الرد على الخطيب) . وكان المعظم يحب الفقراء (أي المتصوفة) ويحرصهم على الاشتغال بالفقه ويقول : « من حفظ الجامع الكبير أعطيته مائة دينار ، ومن حفظ الإيضاح أعطيته ثلاثين دينار . لحفظ الكتابين جماعة كبيرة ووفى المعظم لهم » ^(٢) . وكانت عنده جماعة من الفضلاء لا يفارقونه سفرا ولا حضرا . وكان قد أمر الفقهاء أن يجردوا له مذهب أبي حنيفة دون صاحبيه . فجرد ذلك في عشر مجلدات سماها التذكرة ؛ فكان

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) شفاء القلوب ص ٧٥

لا يفارقه سفرا ولا حضرا . قال سبط بن الجوزي « فكتب على ظهر مجلدة — أنها حفظا عيسى بن أبي بكر بن أيوب ، فقلت له : ربما يؤخذ عليك ؛ لأن أ كبر مدرس في الشام يحفظ القدوري ، وأنت مع شغلك بالملك تحفظ عشر مجلدات » ! فقال : « ليس الاعتناء بالألفاظ ، الاعتناء بالمعاني ، فاسألوني عن جميع مسائلها ، فإن قصرت كان الصواب لكم ، وإلا فسلموا لي . » ^(١) .

والظاهر أن عناية الملوك المسلمين في القرون الوسطى بالفقه الى هذا الحد أنت من أمور كثيرة ؛ أهمها أنهم كانوا يكتفون أنفسهم الجلوس في مجلس القضاء أياما خاصة في كل أسبوع ، كما كان يفعل صلاح الدين ؛ وقد قلنا « إنه كان يجلس للعدل في يوم الاثنين والخميس . ومن ثم كان الملوك حراسا على أن يعرفوا شيئا من الفقه الاسلامي وأصوله ومذاهبه وقوانينه ، حتى يستطيعوا مشاركة القضاء في إصدار أحكامهم في القضايا التي ينظرون فيها بحضرتهم .

أما سلاطين المماليك ، فكما كانوا تلاميذ بني أيوب في الدين ، والحرب ، والسياسة ؛ فكذلك كانوا تلاميذهم في العلم ، والأدب ، والثقافة . بل إن الدرجة التي وصل إليها هذا النشاط العلمي في زمن المماليك ربما زادت عن النشاط العلمي في زمن بني أيوب . غير أن الباحث هنا لا يجد مفرأ من إبداء هذه الملاحظة ؛ وهي أن ملوك بني أيوب كانت لهم مشاركة فعالية في الحركة العلمية ؛ فصنف معظمهم في العلم ، وكانت لبعضهم جهود مباركة في تأليفه ، فضلا عن تشجيعه . أما المماليك فالظاهر أنهم اكتفوا بناحية واحدة فقط ؛ هي التشجيع ، وإن بزوا في هذه الناحية نفسها ملوك بني أيوب ، وكان عندهم من الوقت والمال ما أعانهم على المضي في هذا السبيل .

ولو أن الحظ أسعدنا بكتاب قديم ، يورد فيه مؤلفه طائفة من الأخبار العلمية أو الأدبية ، عن بعض سلاطين المماليك البحرية ، كما فعل صاحب (شفاء القلوب) في إيراد مثل هذه الأخبار عن سلاطين الدولة الأيوبية ، لأمكن أن نرى في المماليك رأيا غير هذا

(١) نفس المصدر ص ٧٥ أيضا

الرأى ، أو أن نضيف إليهم فضلا فوق هذا الفضل ، أو نقف عند كل واحد منهم مثلاً
وقفنا عند كل ملك من ملوك الدولة التى سبقتهم .

وحسبنا ذلك التمهيد لننتقل منه إلى الحديث عن البيئات العلمية التى وجدت فى مصر
لذلك العصر ، محاولين أن نعرف المدارس التى ظهرت بها ، والجهود التى بذلها العلماء
بين جدرانها ، ونوع العلم الذى كان يشتغل بتحصيله الطلبة هناك .

الفصل الأول

البيئات العلمية في مصر

نستعرض تاريخ العلم في الإسلام فترى أن هذا العلم ظهر أولاً بالحجاز ، ثم بالشام ،
فالعراق ؛ وأخيراً استقر بمصر . ففي الحجاز كانت :

(المدينة المنورة) هي البيئة العلمية الوحيدة على عهد رسول الله ، وعهد
الخلفاء الراشدين من بعده . وبها ظهر كبار الصحابة والتابعين ، وآتى بعدهم كبار الفقهاء
وأهل الحديث . واستمر الحال على ذلك حتى قامت الدولة الأموية بالشام . وإذ ذاك
أفسحت (المدينة) المجال :

(لدمشق) ولسكن نور هذه البيئة لم يستطع أن يطفىء نور (المدينة) . فبقيت هذه
البيئة القديمة على تفوقها من حيث العلم الديني ، ومن حيث النشاط الفني ؛ ونعني به
الشعر والغناء . وانفردت دمشق يومئذ بالحياة الرسمية ، التي لم تدع لها فراغاً كاملاً للعلم
أو الفن . ظلت العاصمة الأموية على هذا النحو ، حتى زالت الخلافة الأموية ؛ وأنت
بعدها الخلافة العباسية ، فإذا مدينة إسلامية جديدة تظهر لتحل محل المدينة الإسلامية
القديمة ؛ وهذه المدينة الجديدة هي :

(بغداد) غير أن بني العباس أقاموا دولتهم على أكتاف الفرس ؛ والفرس بطبيعتهم
أهل حضارة وعلم ، فلم يكن غريباً في ذلك الوقت أن تروج سوق العلماء في بغداد ، وأن
يكون العلم البغدادي يومئذ دنياً أكثر منه دينياً . والتاريخ يحدثنا أن بني العباس
بالغوا مبالغة شديدة في تشجيع العلم والعلماء ، وأنهم خلقوا من بغداد زعيمة للعالم الإسلامي
كله . ومن ثم بقيت شخصية بغداد متغلبة على شخصيات المراكز العلمية التي ظهرت بعد

في الإسلام، حتى أصبح لزاما على هذه المراكز العلمية : كمصر، والقاهرة، وقرطبة أن تحصر نشاطها في تقليد بغداد، كما أصبح قصارى جهد العلماء في تلك المراكز الإسلامية كلها أن يحاكيوا علماء بغداد. وبسبب ذلك قلنا في مقدمة البحث أن استخلاص الخصائص المحلية، أو الكشف عن الشخصية الإقليمية لكل من بلاد الاندلس والديار المصرية يعتبر عملا علميا دقيقا يحتاج من الباحثين إلى عناء كبير وصبر طويل.

والآن ندع هذه المراكز العلمية القديمة جانبا لننظر في مصر، وفيما ظهر بهسا من البعثات العلمية في العصر الذي نؤرخ له. ونحن نعرف أن المدارس التي أنشئت بمصر في العهدين الأيوبي والمملوكي كانت موزعة على بيئات ثلاث، وهي بيئة الاسكندرية، وبيئة القاهرة، وبيئة قوص أو الصعيد. فأما البيئة الأولى وهي :

بيئة الإسكندرية

فقد شهدها ابن جبير، ووصفها في رحلته التي قام بها في القرن السادس، ومدح مدينة الاسكندرية بحسن موقعها، واتساع مبانيها، واحتفال أسواقها، وعجيب منارها ثم قال : « ومن مناقب هذا البلد ومفاخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه المدارس والحارس الموضوعه فيه لأهل الطلاب والتعبد، يفدون من الأنظار النائية، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوى إليه، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه، وإجراء يقوم به في جميع أحواله. واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين؛ حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك، ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم، ووكل بهم أطباء يتفقدون أحوالهم الخ » (١).

ووصف ابن جبير أهل هذه المدينة فقال إنهم « في نهاية الترفه واتساع الأحوال ». ثم قال : « وهي أكثر بلاد الله مساجد، حتى أن تقدير الناس لها يطفف، فمنهم المسكن

والمقل. فالمسكندر ينتهى فى تقديره إلى اثنى عشر ألف مسجد ، والمقل مادون ذلك .
وقد سبق أن ذكرنا أن صلاح الدين أنى مصر ، وبالإسكندرية بعض مدارس تقوم
بدراسة الفقه على مذهب أهل السنة . ومن هذه المدارس مدرسة أنشأها وزير كردى الأصل ،
هو (ابن السلار) وكان فى نزاع متواصل مع وزير شيعى المذهب هو (ابن مصال) . وكان
ابن السلار فى أول أمره شيعيا ، ثم أظهر اعتناقه للمذهب السنى . ومن هنا نشأت مودة
بينه وبين زعيم السنيين فى الشام نور الدين محمود بن زنگى . ولا يبعد أن تكون شخصية
نور الدين من العوامل التى أدت إلى بناء هذه المدرسة ؛ فبنيت عام ٥٤٦ هـ وقام على
إدارتها أمام عظيم من أئمة الفقه والحديث ؛ هو (الحافظ السافى) وهو الذى أدرك صلاح الدين ،
وقلنا إنه كان يذهب إليه بأولاده لسماعه .

من أجل ذلك نرجح أن بيئة الإسكندرية لم تكن — كغيرها من البيئات المصرية
الأخرى — بحاجة إلى عناء كبير يميزه صلاح الدين لتتحول إلى المذهب السنى ، وتترك
مذهب التشيع . ولعله من أجل هذا السبب الأخير ، ومن أجل الكراهية الدينية الطبيعية
ضد الصليب رحبت الإسكندرية ترحيبا عظيما بصلاح الدين ، وأعانتته كثيرا فى الحصار
الذى ضربه الصليبيون حول هذه المدينة ، وضيقوا بها الخناق على جند صلاح الدين ؛ وذلك
كله فى أثناء الحملة الأولى من حملات أسد الدين شيركوه على مصر ؛ حتى لقد يأس صلاح
الدين نفسه من دخول هذه البلاد ، وآلى على نفسه إذا هو عاد إلى دمشق ألا يعود إليها . ومع
ذلك فقد اضطر إلى أن يصحب عمه فى حملته الأخيرة إليها ، وكان من أمره ما كان
من وصوله إلى الوزارة الفاطمية أولا ، ثم إزالته لهذه الدولة وإقامة الدولة الأيوبية مكانها
بعد ذلك . أما البيئة الثانية فهى :

بيئة القاهرة

وقد كانت عاصمة الخلافة الفاطمية ، وحصن الدعوة التى أتوا لنشرها فى مصر وغيرها
من البلاد الشرقية . ومن ثم احتاجت إلى جهد كبير من رجال الدولة الأيوبية الجديدة ،

لكى يتم لهم الرجوع بهذه البيئة العظيمة من المذهب الشيعى الى المذهب السنى .
من أجل هذا راينا صلاح الدين يبادر إلى بناء المدارس السكتيرة بالقاهرة ؛ وذلك
منذ كان وزيراً للعاضد الفاطمى ؛ حتى لقد قلنا أن بناء المدارس على هذا النحو كان خطة
موضوعة لهدم المذهب الشيعى ، وطريقة مرسومة للقضاء على الأفكار التى أتت بها
العبيدون من بلاد المغرب ، وكان صلاح الدين هو وحده صاحب الفضل الأكبر فى
الوصول إلى هذه الغاية .

وأول ما بدأ به صلاح الدين من ذلك بناء مدرستين على عهد العاضد الفاطمى نفسه :
أولاهما — مدرسة للشافعية بجوار الجامع العتيق ، وعرفت بأسماء كثيرة منها :
المدرسة الناصرية ، والمدرسة الشرفية ، ومدرسة ابن زين التجارة ؛ نسبة إلى العالم
الشافعى الذى طالت مدة إقامته ، حتى عرفت باسمه ، هكذا ^(١) .

والثانية — مدرسة للمالكية ، عرفت باسم (دار الفزل) ثم عرفت باسم المدرسة
القمحية ؟ نسبة إلى القمح الذى كانت تحصل عليه هذه المدرسة من ضيعة وقفها صلاح الدين
عليها بالقيوم ^(٢) .

ثم مات العاضد الفاطمى ، ومضى صلاح الدين فى ابتناء المدارس فبنى منها :
مدرسة ثالثة — لافقهاء الحنفية أطلق عليها اسم (المدرسة السيموفية) ، بنيت إذ ذاك
بالقاهرة بدار الوزير الفاطمى المعروف باسم (عباس العبىدى) ^(٣) .

(١) انظر النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ٤ وأنظر ج ٢ ص ٣٨٥ حاشية رقم ١ ،
والخطط للمقريزى ج ٢ ص ٦٣٣ وجه ٤ ص ١٩٢ ط بولاق وانظر كتاب الانتصار لابن دقاق
ج ٤ ص ٣٩٣

(٢) انظر الخطط للمقريزى ج ٤ ص ١٩٣ النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

(٣) وهو ابن لاحد الأمراء الفاطميين وكان أبوه زوجاً لأمرأة تدعى « بلارة » وأولدها
عباساً هذا ، ثم تزوجت من بعده الوزير الكردى الذى مر ذكره وهو ابن السلا: أنظر —
الفاطميون فى مصر ص ٣٩٦ حاشية رقم ٣

والى جانب المدارس الثلاث السابقة للشافعية ، والمالكية ، والحنفية بنى صلاح الدين مدرستين آخرين لفقهاء المذهب الشافعى خاصة ؛ وهو المذهب الذى كان عليه أكثر أفراد البيت الأيوبى نفسه كما ذكرنا . إحداها ، وهى المدرسة :

الرابعة — بجوار الامام الشافعى . والأخرى وهى المدرسة :

الخامسة — بجوار المشهد الحسينى ^(١) .

وقد ذكر السيوطى المدرسة التى بجوار الامام الشافعى فقال : « وينبغى أن يقال لها (تاج المدارس) ، وهى أعظم مدارس الدنيا على الإطلاق ، شرفها بجوار الإمام الشافعى . بناها السلطان صلاح الدين سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة . فلما كانت سنة احدى وعثمانية وستمئة ولى تدريسها قاضى القضاة تقي الدين محمد بن رزبن الجوى ^(٢) .

غير أن الباحثين عثروا على كتابة من أقدم الكتابات الأثرية يرجع عهدها الى العصر الأيوبى ؛ موضوعها وصف هذه المدرسة التى بناها صلاح الدين بجوار الامام الشافعى وهذا نصها : « بنيت هذه المدرسة باستدعاء الشيخ الفقيه الامام . . . الزاهد نجم الدين ، ركن الاسلام ، قدوة الأنام ، مفتى القرن أبو البركات بن الموفق الحبوشانى أدام الله توفيقه لفقهاء أصحاب الشافعى رضوان الله عليه ، الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية [المنصورين] على العشوية وغيرهم من المبتدعة ، وذلك فى شهر رمضان سنة خمس وسبعين وخمسمائة ^(٣) » .

وهنا نلاحظ أمرين : أولهما — تاريخ إنشاء المدرسة وهو تاريخ مخالف لما ذكره السيوطى وثانيهما — ورود اسم الامام الذى كان أول من ولى التدريس بها ؛ وهو الحبوشانى . وقد كان هذا الرجل من أخطر الفقهاء السنيين الذين وقّعوا على الوثيقة التى خلّعوا فيها آخر خلفاء

(١) أنظر الجوز الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ١ ، وانظر شفاء القلوب ص ٥٢

(٢) أنظر حسن المحاضرة ص ١٤٠

(٣) Wiet : Les mosquées du Caire P.101· Repertoire Tome X P, 95 No. 339

وما زالت هذه اللوحة الأثرية نفسها موجودة إلى الآن بدار الآثار العربية بمصر ؛ مع ملاحظة أن لفظ [المنصورين] فى النص المتقدم إضافة من عندنا نحن اقتضاها المعنى .

الدولة الفاطمية ، كما كان أول من خطب في جامع عمرو للخلافة العباسية ؛ وذلك في الوقت الذي رفض فيه القهاء الآخرون ذلك ، وألقوا بالصلاح الدين من أجله . « ولا نفي في هذه المناسبة أيضاً أن نقول أن الخبوشاني هذا فارسي الأصل ، وأن نشأة المدارس نفسها فارسية أيضاً ، وأن الأشعري الذي أشير إلى مبادئ في هذا النقش زعيم ديني كبير ظهر في القرن الرابع ، وأن المؤسسة الإسلامية التي تسمى المدرسة كانت أداة من أدوات الحركة الأشعرية » (١) .

فتلك إذن خمس مدارس بناها صلاح الدين بمصر ؛ وذلك كله عدا المدرسة التي بناها هذا المصلح الكبير بدمشق ، وعدا المدرسة التي بناها كذلك بالقدس ، ولقد أحصى ابن خلكان عدة المدارس التي بناها السلطان ، ثم قال :

« ولقد فكرت في نفسي في أمور هذا الرجل ، وقلت أنه سعيد في الدنيا والآخرة . فإنه فعل في الدنيا هذه الأفعال المشهورة من الفتوحات الكثيرة وغيرها ، ورتب هذه الأوقاف العظيمة ، وليس شيء منها منسوباً إليه في الظاهر ، فإن المدرسة التي بالقرافة مايسونها إلا بالشافعي ، والمجاورة للمشهد الحسيني لا يقولون إلا المشهد ، والخانقاه لا يقولون إلا سعيد السعداء ، والمدرسة الحنفية لا يقولون إلا السيوفية ، والتي بمصر (يريد القسطنطينية) لا يقولون إلا مدرسة زين التجار ، والتي بمصر أيضاً مدرسة المالكية ، وهذه صدقة السر على الحقيقة الخ . » (٢)

نستطيع بعد ذلك أن نرجع إلى خطط المقرئ ، فنجد أنه قد أحصى المدارس التي بنيت في بيئة القاهرة وحدها ، فإذا هي تبلغ ثمان عشرة مدرسة (٣) ، أضاف إليها العالم الأثري Van Berchem مدرسة اسمها المعزية ، لم يُعرف بعد من بناها (٤) .

(١) نفس المصدر السابق ص ١٥١

(٢) نقل هذه العبارة عن ابن خلكان صاحب النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥

(٣) أنظر الخطط ج ٤ من ص ١٩٣ — إلى — ص ٢١٦

(٤) راجع أيضاً P. 118. Corpus Inscriptionum Arabicorum

أما المدارس التي بنيت بالقاهرة والفسطاط معاً فبلغ تعدادها في خطط المقرري خمسة وعشرين مدرسة. ونود هنا أن نشير من هذه المدارس كلها إلى ثلاث فقط على سبيل المثال وهي :

المدرسة الكاملية : وتسمى دار الحديث — ويقول المقرري عن هذه المدرسة : « أنشأها الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر أيوب سنة إحدى وعشرين وستمائة للهجرة ، وهي ثاني دار عملت للحديث ، فإن أول من بنى داراً للحديث على وجه الأرض هو الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق . ثم بنى الكامل هذه الدار ، وكلت عمارتها سنة اثنتين وعشرين وستمائة ، وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية ، ثم وليها من بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية النخ » (١)

والمدرسة الصالحية : بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩ هـ ، وكانت أشبه شيء بجامعة كبرى ذات كليات أربع ؛ تختص كل واحدة منها بمذهب من مذاهب السنة الأربعة المعروفة . وامتدح الشعراء هذه المدرسة . فمن ذلك ما قاله أبو الحسن الجزاري :

ألا هكذا يبنى المدارس من بني ومن يتغالى في الثواب وفي البنا
ومن ذلك ما قاله المراج الوراق :

ملك له في العلم حب وأهله فله حب ليس فيه ملام
يشيدها للعلم مدرسة غداً عراق لها إذ ينسجون وشام
ولا تذكرن يوماً نظامية لها فليس يضاهي ذا النظام نظام (٢)

والمدرسة الفاضلية : بناها القاضي الفاضل عام ٥٨٠ للهجرة . وإنما نخص هذه المدرسة بالذكر لشئئين : أحدهما — شخصية القاضي نفسه ؛ وهي شخصية رجل فتن بالعلم وعرف له بلاؤه في ميادين الأدب والسياسة .

(١) السيوطي نقلاً عن المقرري . أنظر حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٢

(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٤٢

وثانيهما : المكتبة التي ألحقها الفاضل بهذه المدرسة ؛ وقيل إنه « جعل فيها من كتب القصر مائة ألف كتاب مجلد » (١) .

على أن الشك يقع في عدد هذه الكتب من ناحية ، وفي مادتها من ناحية ثانية . فهل كانت هذه الكتب التي حصل عليها القاضي الفاضل في العلوم العقلية ؛ أم في العلوم النقلية ؟ وإن كنا نرجح أنها كانت كتباً في المواد التي تتمشى مع مذهب أهل السنة وإلا لما أتخف الفاضل بها مدرسته .

ثم ما أكثر ما بنى أمراء البيت الأيوبي — خلا ملوكه وسلاطينه — المدارس التي حاكوا بها أولئك الملوك والسلاطين . وتكفينا الإشارة هنا إلى المدرسة التي بناها الأمير (عمر تقي الدين) وهو ابن أخى السلطان صلاح الدين ، وكان هذا الأمير شديد الحب لعمه ، قوى التأثير به وبأخلاقه وأعماله . أثر عنه أنها اشترى (منازل الغز) وعمرها مدرسة للشافعية ، ووقف عليها حام الذهب والروضة (٢) .

ثم في عهد المماليك كثرت دور العلم من مدارس وخوانق ، وكانت لسلاطين هذه الدولة عناية كبرى بهذه الدور ، أعانهم عليها الثراء الذي بلغته مصر في أيامهم ، وزاد في حماسهم لها الخراب الذي كاد التتار أن يصيبوا به بلادهم وعلماءهم ؛ كما أصابوا به من قبل البلاد الإسلامية الأخرى وعلماءها .

وكان من أشهر هذه المدارس المملوكية :

المدرسة الظاهرية القبرية — تمييزاً لها عن المدرسة الظاهرية الجديدة — والأولى منسوبة إلى الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ، بناها عام ٦٦١ هـ ورتب لتدريس الشافعية بها — تقي الدين بن رزين ، ولتدريس الحنفية محيى الدين عبد الرحمن ابن الكحال بن العديم ، ولتدريس الحديث الحافظ شرف الدين الدمياطى ،

(١) الخطط للمقريزى ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

ولتدريس القراءات كمال الدين القرشي ، وألحق بها خزانة كتب عظيمة .

والمدرسة المنصورية : نسبة إلى الملك المنصور قلاوون ، بناها عام ٦٧٩ هـ ورتب فيها دروساً للفقهاء على المذاهب الأربعة ، والحديث ، والتفسير ، ودروساً كذلك للطب .

والمدرسة الناصرية : نسبة إلى الناصر محمد بن قلاوون . فرغ من بنائها عام ٧٠٣ هـ وقال المقرئى إنه أدرك هذه المدرسة ، وأنها محترمة للغاية ، وأن السلطان عين بها المدرسين للمذاهب الأربعة ، وألحق بها مكتبة حافلة ، وتحمس لبنائها وبناء المدارس المنصورية السكبر ، بعد أن عاد إلى عرشه للمرة الثانية ^(١) .

والناصر بن قلاوون هو الذى بنى كذلك خانقاه سرياقوس التى مر ذكرها . ومن ظريف ما ينسب إليه أيضاً أنه ألحق بمدرسته (سبيل) . وأهل هذه أول مرة ظهرت فيها كلمة (سبيل) فى الكتابات التاريخية الأثرية ^(٢) .

والحق أن الملك الناصر بن قلاوون كان من أعظم سلاطين المماليك شغفاً بالعمارة وميلاً صحيحاً إليها ؛ حتى قيل إنه فى سلطنته الثالثة — التى دامت نحواً من اثنتين وثلاثين سنة — كان ينفق كل يوم زهاء ثلثمائة وخمسين ديناراً على المباني العامة .

وعجب المؤرخون جميعاً لهذا التهاوت الذى بدا من الملك الناصر على البناء والعمارة ، حتى قال ابن إياس عنه : « ولا يعلم لأحد من الملوك آثار مثله ، ومثل مماليكه . وقد تزايدت فى أيامه بالديار المصرية والبلاد الشامية العمارات مقدار النصف من جوامع ، وقناطر ، وغير ذلك من العمارات والإنشاء » ^(٣) .

ثم مدرسة السلطان حسن : نسبة إلى السلطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون ، قال السيوطى ^(٤) : نقلنا عن المقرئى : شرع فى بنائها سنة ٧٥٨ هـ .

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ٤٠٦

(٢) Wiet, Les Mosquées du Caire. P. 113

(٣) بدائع الزهور ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٤

وقال : ولا يعرف ببلاد الإسلام معبد من معابد المسلمين يحكى هذه المدرسة في كبر
قالبها ، وحسن هندامها ، وضخامة شكلها . ودامت العماره فيها ثلاث سنين لا تبطل يوماً
واحداً . وأرصد لمصروفها في كل يوم عشرين ألف درهم ، منها نحو ألف مثقال ذهباً ؛
حتى قال السلطان : لولا أن يقال ملك مصر عجز عن إتمام ما بناه ، لترك بناءها من
كثرة ما صرف عليها . وذرع إيوانها الكبير خمسة وستون ذراعاً في مثلها . ويقال إنه
أكبر من إيوان كسرى بخمسة أذرع . وبها أربع مدارس للمذاهب الأربعة .
قال الحافظ بن حجر في كتابه أنباء الغمر : يقال أن السلطان حسن أراد أن يعمل في
مدرسته درس فرائض . فقال البهاء السبكي : هو باب من أبواب الفقه . فأعرض السلطان
عن ذلك . فاتفق وقوع قضية في الفرائض مشككة ، فسئل عنها السبكي فلم يجب عنها ،
فأرسلوا إلى الشيخ شمس الدين الكلاوى فقال : إذا كانت الفرائض باباً من أبواب
الفقه فلم لا يجب ؟ فسق ذلك على بهاء الدين ، وندم على ما قال .

والمدرسة الظاهرية الحميرية : بُرغ من بنائها عام ٧٨٨ هـ فأقبل الشعراء على
السلطان الملك الظاهر يهنئونه بها ، وكان من ذلك قول أحدهم :

الظاهر الملك السلطان همته كادت لرفعته تسمو على زُحل

وبعض خدامه طوعاً لخدمته يدعو الجبال فتأتميه على عجل

وعين السلطان فيها مدرسين للفقه على المذاهب ، الأربعة وللحديث ، وللقراءات .

« فلم يكن منهم من هو فائق في فنه على الآخرين في فنونهم » ^(١) .

وبهذه المدرسة عين الشيخ سراج الدين البلقيني مدرساً للتفسير ، وكفاها به فخراً !

وقبل أن تترك بيئة القاهرة إلى غيرها ، يجمل بنا أن نشير إشارات طفيفة إلى بعض
أوصافها ؛ كما تظهر في عبارات من مر بها من الرحالة كان سعيد الله في ، وابن جبير ،
وعبد اللطيف البغدادي :

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٦

فاما ابن سعيد فلم يظهر إعجابه بمدينة القاهرة؛ وفضل عليها مصر (الفسطاط) قال :
وهذه المدينة (أى القاهرة) اسمها أعظم منها ، وكان ينبغي أن تكون فى ترتيبها ومبانيها
على خلاف ما عينته ؛ لأنها مدينة بناها المعز ، وكان سلطانه قد عم . . وقد عين مباني
أبيه المنصور فى مدينة (المنصورية) . . وعين المهديّة النخ . ولكن أباسعيد أظهر إعجابه
ببركة الفيل (١) ، وقال فيها شعرا .

وأما ابن جبير فلم يكذب يصف من القاهرة إلا مساجدها ، ومزاراتها ، ومشاهدها ،
ووقف عند هذا الحد (٢).

وأما عبد اللطيف البغدادى فإنه مر بمصر ، وألقى دروسا له فى بعض جوامعها ، ولقى
بها نفرا من العلماء والفضلاء والوزراء . ولأنه عالم وطبيب ، فوق أنه مؤرخ وأديب ، فقد
وصف نيل مصر وفيضانه ، ونبات البلاد وحيوانها ، وأبنيتها وسفنها وآثارها القديمة ؛
وخاصة الأهرام والموميات . وذلك كله موضوع المقالة الأولى من كتابه (الإفادة والاعتبار) .
وأما موضوع المقالة الثانية فأخبار المجاعة التى منيت بها مصر عام ٩٧٥ للهجرة ، واستمرت
إلى العام الذى تلاه . شهداها البغدادى بنفسه ، ولمس آثارها بيده . ومهما يكن من أمر
هذه الأخبار التى أوردها هذا الرحالة فمنها قوله : «واعلم أن القبط بمصر نظير النبط بالعراق ؛
ومنف نظير بابل ، والروم والقياصرة بمصر نظير القرس والا كامرة بالعراق ، والإسكندرية
نظير المدائن ، والفسطاط نظير بغداد النخ» (٣).

والغريب أن القاهرة لم يرد لها ذكر كالفسطاط فى كتاب الافادة والاعتبار . فهل
معنى ذلك أن عبد اللطيف البغدادى كان كابن سعيد المغربى غير معجب بهذه المدينة
الجديدة ؟ إن كان الأمر كذلك فما السبب ؟ لسنا ندرى .

(١) أظن خطط المقرئى ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٨٨

(٢) رحلة ابن جبير ص ١٣ — ٢٨

(٣) الإفادة والاعتبار ص ٣٨ طبعة مصر سنة ١٢٨٦

وندع بيئة الاسكندرية والقاهرة ونأخذ في البيئة الثالثة وهى هنا بيئة :

قوص أو الصعيد

ومعلوماتنا عن هذه البيئة في القرنين السادس والسابع ، أى في العهد الأيوبي نفسه قليلة الغناء . غير أنه جاء في القرن الثامن الهجرى من وصف لنا هذه البيئة بشىء من الإسهاب والإفاضة . وهذا الذى وصفها هو (كمال الدين الأدفوى) المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وكتابه الذى نشير إليه هنا هو (الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد) .

غير أنه من العسير علينا أن نطمئن كثيراً إلى كل ماورد بهذا الكتاب ، لأن صاحبه كان مدفوعاً إليه بدافع من تعصبه لهذا الاقليم . ومع هذا فكتابته لا يمكن أن تخلو من بعض الحقائق الهامة ؛ ومنها أن هذا الاقليم كان كثير الخيرات . وقد اشتهرت فيه مدن كثيرة من أهمها :

(أدفو) مدينة الفقه والعلم .

(وأسنا) مدينة الترف والشعر .

(وقنا) مدينة الزهد والتصوف ^(١) .

ثم منها أى من هذه الحقائق الهامة ، أن التشيع كان منتشرأ في هذه البيئة ؛ فاحتاج الفقهاء والعلماء في الدولة الأيوبية إلى مجهودات كبيرة ؛ حتى يخف بها مذهب الشيعة . قال الأدفوى في معرض كلامه عن أسنا... وكان التشيع بها فاشياً ، والرفض ماشياً ، فحُف حتى جف ، ونزل بها الشيخ بهاء الدين بن هبة الله القفطلى فزال بسببه كثير من ذلك » . وقال الأدفوى في وصف هذا الشيخ :

(١) في كتاب الطالع السعيد وصف لهذه المدن الثلاث من مدن الصعيد يحسن بنا أن نذكره قال : فأما (مدينة أدفو) — وهى مسقط رأس المؤلف — فكان بها جمع كبير من أهل الرئاسة والكرام ، وأهلها معروفون بالفقه ، موصوفون بالصدق ، وانحاز في الأقوال ، مشهورون بالكرام

« وفتح أسنانه كان التشيع بها فاشيا ، فما زال يجتهد في إخماده وإقامة الأدلة على بطلانه . وصنف في ذلك كتابا سماه (النصائح المفترضة في فضائح الرفضة) ... وهموا بقتله فحماه الله منهم ... فهو أحد من فتح البلاد ، وانتفع به العباد الخ » .

ثم أحصى الأدفوى مدارس قوص في القرن الثامن للهجرة ، فإذا هي (ستة عشر مكانا للتدريس) لا ندري كم من هذا العدد شهد القرنان السادس والسابع ؟ ومن الجائز أن تكون هذه الفترة التاريخية التي نشير إليها قد شهدت أكثر من هذا العدد .
والخلاصة — أن بيئة قوص أو الصعيد كان يغلب عليها العلم ، والزهد ، والتصوف والتعبد . وكانت بيئة الاسكندرية بنوع خاص شبيهة بالصعيد من هذه الناحية . ونظرة واحدة في كتاب حسن المحاضرة للسيوطي في باب الزهاد والمتصوفة تدلنا على صدق هذه الملاحظة . ولا غرابة في ذلك فإلى الاسكندرية وفد كثير من الفضلاء والفقهاء وأهل العلم والزهادة والتصوف : كالحافظ السلفي الذي وفد إليها من أصبهان ، وكأبي الحسن الشاذلي الذي جاءها من بلاد المغرب وغيرهما .

الوارد ، وإغاثة الملهوف وإسداء المعروف ، وكان بها (بنو نوفل) أهل مكارم رياسة وجلالة ونفاسة ، ولولا أنهم أهل لمرحت فضلمهم وذكرتهم نبلهم .

وأما (مدينة أسنا) فقال عنها الأدفوى : وكان بها يوت معروفة بالاصالة والرياسة والفضائل حتى قيل إنه كان بها في وقت واحد سبعون شاعرا ، وخرج بها جمع كبير من أهل العلم والأدب ... غير أن المر يظن الخير فيها ... وهي ضد المدينة المنورة ، فان تلك تنفي خبيثتها ، وهذه تخرج عنها أخيارها ، فقلما ظهر بها عالم أو صالح ، الا انتقل عنها وسكن غيرها .

وأما (مدينة قنا) ، فوصفها الأدفوى بقوله : وهي عس الصالحين ومأوى العارفين ... خرج منها علماء ورؤساء وأهل مكارم ، وأرباب مقامات ، وأحوال ومكاشفات ، وجباتها عليها بهجة ووضاءة ، يقصدها الزوار من كل الأنظار ، زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم رآه في المنام بها وقال : لمنها تقدست بابن عبد الرحيم .

وليس شك في أن الأدفوى كان مغرضا فيما أتى به من أوصاف ، ولسنا متى حذفنا من عباراته أكثرها دلالة على تمصيه وأغراضه ، بقيت لنا عبارات تدل على الصفات الغالبة على كل مدينة من هذه المدن ؛ وهي الصفات التي أشرنا إليها آنفا .

تلك إذن إشارة إلى بعض المدارس التي نعمت بها مصر في القرون التي نؤرخ لها ثم لا بأس من أن نتحدث بعد عن هيئة التعليم بهذه المدارس ، ونشير إلى نوع الثقافة الذي امتاز به المعلمون بها ، ونشير إلى العلوم التي كانت تدرس هناك . وغرضنا من ذلك هو أن نعطي صورة واضحة بقدر المستطاع عن تلك الحياة العلمية الخصبية التي كان يحياها أولئك العلماء ، في ظل دول إسلامية عنت بهم ، وشجعتهم على عملهم ، ووفرت لهم الوقت والمال . ثم جاءت الظروف السياسية نفسها ، فرسمت لهم الخطط التي يسرون عليها ، والغاية التي يهدفون إليها ، والمحيط الذي يسبحون فيه .

فكيف كان نظام التعليم في هذه المدارس ؟ وما نوع الثقافة التي كانت بها ؟ ذلك ما نريد أن نعرض له بإيجاز في ختام هذا الفصل .

المدرسون والمدرسة

لم تكد المصادر التي يرجع إليها في تاريخ الدولتين الأيوبية والمملوكية تمدنا بشيء ذي بال في وصف نظام التعليم بهذه المدارس التي نتحدث عنها . ولكن هذه المصادر التي تشير إليها تكفي بأوصاف موجزة لهذه المدارس ؛ فيعثر الباحث في ثنايا هذه الأوصاف على عبارات تدله دلالة قريبة أو بعيدة على شيء من هذا النظام ، أو على شيء من مراتب العلماء ، أو درجاتهم الفنية بالتعبير الحديث .

من ذلك مثلاً أن نقرأ عن أحد العلماء أنه (تولى التدريس) بإحدى المدارس على مذهب مالك أو الشافعي ، وأن آخر (تصدر الاقراء) أي اقراء مذهب مالك أو الشافعي ، وأن ثالثاً كان يتولى (الإعادة) أعني كان معيداً ، وهكذا .

أفلا يمكن أن تدل هذه النصوص وأمثالها على أن وظائف التعليم بهذه المدارس كان يُعهد بها إلى معلمين على طبقات ثلاث ؟

طبقة لها الصدارة — هي الطبقة التي يشغل فيها الأستاذ (وظيفة الصدر) لإقراء مذهب من مذاهب الفقه .

وطبقة تأتي بعد ذلك — هي طبقة المدرسين ، وهم الذين يعينون الصديقين في شرح مادته .

ثم طبقة المعيدين — وعددهم في المدرسة أكثر من عدد غيرهم في الغالب .

وإليك بعض نصوص ربما ساعدت على هذا الفهم :

في كتاب الخطط للمقريزي وصف للمدرسة التي بناها صلاح الدين ، بجوار الامام الشافعي جاء فيه قوله : « وجعل فيها معيدين ، وعدة من الطلبة ، وولى تدريسها جماعة من أكابر الأعيان ، ثم خلت من مدرس ثلاثين سنة ، واكتفى فيها بالمعيدين ، وهم عشرة أنفس » .

ومعنى ذلك أنه لم يكن من الضروري دائماً أن تكون هيئة التدريس كاملة بالمدرسة الواحدة . بل كان من الجائز أن تخلو المدرسة من المدرسين ، مادام المعيدون فيها يقومون بالعمل .

وفي كتاب الطالع السعيد للأدقوى قوله في ترجمة (ابن مفلح) :

وتولى تدريس المدرسة المعزية بأسنا ، وكان بها بهاء الدين القفطى معيداً عنده ^(١) .

والظاهر أن مدرس المدرسة كان له النظر في أوقافها . وكان يؤجر على ذلك أيضاً

كما يؤجر على التدريس نفسه . قال السيوطي يصف هذه المدرسة التي مر ذكرها ؛ وهي المدرسة التي بناها صلاح الدين بجوار الشافعي .

« وجعل التدريس والنظر بها للشيخ نجم الدين الحبوشافى ، وشرط له من المعلوم

في كل شهر أربعين ديناراً عن التدريس ، وجعل له عن النظر في أوقاف المدرسة

عشرة دنانير ، ورتب له من الخبز في كل يوم ستين رطلاً بالمصرى ، وراوتين

من ماء النيل » ^(٢) .

(١) الطالع السعيد ص ١٩٢

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٠

أما (الصدر) فالظاهر أنه إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير؛ أو هو من أكبر الأئمة في عصره، وأكثرهم تمكنًا من مادته. وعليه يتخرج الكثيرون من نواحي (المدرسين)، وإليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء لسماعه والإفادة منه. وليس من الضروري أن يكون لكل مدرسة صدرها؛ لأنه إن أمكن أن تستغنى المدرسة عن مدرستها، تكتفى بالمعيدين بها، فالأولى بها أن تكتفى بالمدرس، وتنتظر الحظ الذي يتيح لها فرصة (الصدر) يجلس بها، ويجلب إليها الكثيرون من أهل الطلب والعلم.

* * *

ولندع هذه الوظائف جانباً، لنلقى نظرة أخرى على نوع الثقافة التي كانت تميز القائمين في هذه المدارس بأمور التعليم. وهنا لا يصعب على الباحث أن يدرك أن الثقافة التي كان يحصل عليها هؤلاء الأساتذة، لم تخرج في مجموعها عن أن تكون ثقافة إسلامية خالصة، لم تأذن لها الحكومات السنية فتمتزع بغيرها من الثقافات الأجنبية عن الإسلام.

فما مواد هذه الثقافة التي ذاعت في تلك المدارس أو الجامعات؟ ليس شك أن الفقه والحديث كانا يحتلان المكان الأول في هذه الثقافة؛ بل يخيّل إلى الباحث أن الفقه والحديث مسائل الخلاف لم تحظ بحماسة حكومة إسلامية قدر ما حظيت به من حماسة الحكومتين الأيوبية والمملوكية. وفي بعض الأخبار التي سبق أن أوردناها عن كلف رجال هاتين الدولتين بالفقه والحديث ما يكفي للدلالة القوية على صدق هذه الدعوى.

وإذا كانت السيطرة العظمى في الميدان العلمي للفقه والحديث في العصر الأيوبي؛ فعني ذلك أن العناية كانت على أتمها كذلك بسائر العلوم المتعلقة بالدين؛ ومنها التفسير، والفرائض، والقراءات، والأصول، وما إليها من المواد التي تتألف منها ثقافة إسلامية خالصة. وليس عالم من علماء مصر والشرق في ذلك الوقت إلا وهو عارف

كل المعرفة بهذه الثقافة الدينية ، مشهور شهرة صحيحة في كل مادة من موادها ، أو في هذه المواد كلها متى أمكن ذلك . أما النحو والبلاغة فهما من أخطر المواد التي تألفت منها هذه الثقافة . وسبب ذلك أن هذه المواد التي ذكرناها كانت ضرورية لدراسة الفقه . بل إن الفقيه كان لا يمكنه أن يسير شوطاً بعيداً في علمه ، دون أن يكون له علم كبير بهذه المواد . وبسبب هذا لا نكاد نقرأ ترجمة لفقيه ما ، إلا ويقال لنا في هذه الترجمة إنه درس النحو على فلان من العلماء ، أو إنه كان ممن يحفظون كتاب سيديويه أو غيره من أكابر النحاة . بل إنه بسبب هذا كان ملوك بني أيوب يعنون عناية كبرى بهذه العلوم . وكان أحدهم وهو المعظم عيسى ممن اشتغلوا اشتغلاً صحيحاً بمادة النحو بنوع أخص . وكثيراً ما صممنا عن غيره من ملوك الدولة الأيوبية خاصة ، أنهم أمروا فألفت لهم أراجيز نحوية ، وعليها شروح قيمة وافية .

ثم كان من عناصر الثقافة التي امتاز بها علماء ذلك الوقت عنصر هام ؛ هو (الأدب) . والأدب قيمة كبرى في تلك العصور ، لأنه يعين على فهم الدين ، ويساعد على تكوين ذوق لغوي مستقيم . ولا نكاد نعرف عالماً من علماء مصر أو الشرق في ذلك العصر أيضاً إلا وله إلمام بالأدب ، وذوق كبير فيه . قال الأدفوى في ترجمته لابن دقيق العيد : وحكى أنه كان يحفظ في الأدب زهر الآداب^(١) . بل إن كثرة ساحة من علماء العصر كانوا شعراء أفاضل ، لهم نظم جيد ، وشعر قل أن يصدر عن أمثالهم من العلماء ؛ إذ المعروف عن هؤلاء أنهم لا يحسنون الشعر ، وأنه يصعب عليهم نظمهم ، أطول اشتغالهم بالمسائل العقلية أو العلمية . ومن ثم كان للعالم ذوق يخالف ذوق الأديب . ومع ذلك فأشعار العلماء في العصر الذي نؤرخ له تستحق الالتفات . ومنها على سبيل المثال نظم العالم الشاعر الملقب (بابن الأرجواني)^(٢) :

(١) الطالع السعيد ص ٢١٠

(٢) الطالع السعيد ص ١٥٥

طرقت والليل مسبول الجناح مرحبا بالشمس من قبل الصباح
سلم الایماء عنها خجلا حينما كان بها السر مباح
غادة تحمل في أجفانها مرضا فيه منيات الصحاح
كالقضب اهتز والبدر بدا والكذب ارتجّ والعنبر فاح
والخلاصة أن الأدب كان يحتمل مكاناً ممتازاً في هذه الثقافة السائدة ، وأن العلوم
التي كانت تدرس في هذه المدارس لم تكن غير علوم السنة ؛ وهي الحديث ، والتفسير ،
والفقه ، والقراءات ، ثم النحو ، والبلاغة ، والتاريخ وغيرها من العلوم التي ستعرض
في الفصول التي تلي ذلك .

أما الجبر ، والمقابلة ، والكيمياء وغيرها من العلوم العقلية البعثة فكانت مما يشغل
به بعض الرجال في منازلهم الخاصة ، لافي المدارس أو المساجد . نعم — ذكرنا مادة الكيمياء
فيما ذكرنا من المواد التي اشتغل بها بعض العلماء ، وذلك أن بعض شباب المسلمين
في العصر الأيوبي كان يشتغل بهذه المادة ، رغبة منه في خدمة الحرب ، والمساهمة فيها
بنصيب كان له أكبر الأثر في بعض الانتصارات التي كسبها المسلمون على أعدائهم
من الصليبيين .

من أجل هذا نقرأ في المصادر التي تحدثنا عن هذه الحروب أن شابا دمشقيا استطاع
تأليف أدوية لإحراق الأبراج التي صنعها الصليبيون ، بحيث لا تؤثر فيها النيران ،
وأنه نجح في اختراعه هذا نجاحا كان له أثره في الهزيمة المنكرة التي وقعت على رؤوس
الأعداء . قال المؤرخون : فتقدم إليه السلطان بالجوائز السكينة ، وأطعمه الأمراء بالخلع
الثمين ، فلم يأخذ شيئا ، وقال قد عملت شيئا لله تعالى ^(١) .

وهذا الخبر وغيره من الأخبار المشابهة له لاتدع مجالا للشك في تقدم الكيمياء
الصناعية في كثير من أجزاء الأمبراطورية الإسلامية ^(٢) .

(١) شفاء القلوب ص ٤١

(٢) بالرجوع الى كتاب Introduction to the history of Science. by George Sarton

أما الفلسفة النظرية والعلوم العقلية غير التجريبية فكان الناس في العصرين الأيوبي والمملوكي يكرهونها من صميم قلوبهم ، مدفوعين في ذلك بعامل الدين ؛ كما سنرى ذلك في الفصل الذي نتحدث عن الفلسفة خاصة .

بقى بعد هذا أن نعرض لكل مادة من هذه المواد التي تألفت منها الثقافة الإسلامية التي نشير إليها ، لنعرف مدى ما بلغته هذه المادة على أيدي أصحابها من التقدم ، أو مدى ما أصابها من التغيير ؛ إما بتأثير البيئة المصرية والمزاج المصري ؛ وإما بتأثير الوراثة عن الشعوب التي ذاعت فيها تلك الثقافة الإسلامية ، قبل ذبوعها في الشعب المصري .

نجد أن العرب كانوا متقدمين إذ ذاك في صناعة الكيمياء . وبقول المؤلف أن ترجمات الكتب العربية يومئذ إلى اللاتينية قد منعت الدجل عن أوروبا ، ويشير المؤلف أيضاً إلى أنه يمكن أن تعتبر سنة ١١٤٤ ميلادية بالذات تاريخاً لترجمة الكيمياء العربية ونقلها نقلاً مفيداً إلى العالم الأوروبي .

الفصل الثاني

الحديث والتفسير

في البيئة التي تهي بعلم الدين يحتل الحديث مكان الصدارة ، ويستأثر منها بكل عناية . إذ كان على كل عالم أوفقية أن يتقن علم الحديث ، ليأخذ الدين عن أصوله ، ويتلقى الأحكام عن صاحب الرسالة .

ولقد كانت مصر منذ الفتح العربي مهبطا للكثيرين من رواة الحديث من الصحابة ، وكان عبد الله بن عمرو بن العاص أكثر هؤلاء الصحابة رواية للحديث . وقد أفرد ابن عبد الحسك في نهاية كتابه « فتوح مصر » فصلا خاصا بالأحاديث النبوية التي رواها المصريون . ثم اشتهر من كبار المحدثين في مصر في القرن الثاني للهجرة الليث بن سعد ، ومحمد بن إدريس الشافعي صاحب المذهب ، وعبد الله بن وهب المصري صاحب كتاب « الجامع في الحديث » .

وبقيت حركة الحديث تزدد في مصر يوما بعد يوم ؛ حتى ظهر بها في القرن الثالث الهجري عالم كبير من علمائه اسمه الطحاوي ؛ وهو أبو جعفر محمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الحنفي ؛ كان مجتهداً في الحديث . وتوفي عام ٣٢١ هـ . وكان رئيسا للحنفية في مصر . وله كتب كثيرة منها :

معاني الآثار ، وأحكام القرآن ، والتاريخ الكبير ، واختلاف العلماء ، وكتاب الشروط^(١) .

ويظهر أن الطحاوي نحا في الحديث نحواً جديداً ، أو اتخذ له قاعدة غير قاعدة البخاري

(١) حسن المحاضرة للسيوطي ص ١٤٧

ومسلم ؛ فأجاز الرواية عن مستور الحال . ونحن نعرف أن الرواة ثلاثة : عدل ، وغير عدل ، ومستور الحال . فالعدل تقبل شهادته بالإجماع ؛ وغير العدل ترفض شهادته بالإجماع ؛ ومستور الحال في أمره خلاف . ومع ذلك فإن جمهور المسلمين في غير مصر في ذلك الوقت لم يفتنوا بقاعدة الطحاوي الجديدة ، واكتفوا بشروط الصحيحين ^(١) .

وتوالى ظهور الحفاظ من رجال الحديث بعد الطحاوي . وكان منهم على سبيل المثال : ابن يونس أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد الصوفي المصري صاحب تاريخ مصر . ولد بالديار المصرية سنة ٢٨١ هـ وسمع أباه الامام يونس ، وسمع النسائي ، ولم يرحل إلى غير مصر من البلاد الاسلامية . ومع ذلك فهو إمام عظيم الشأن ، ظاهر اليقظة ، عليم بأيام الناس وتواريخهم ، كما وصفه بذلك السيوطي . ومات سنة ٣٤٧ هـ

ومنهم أبو بكر بن الحداد محمد بن أحمد بن جعفر السكنافي المصري . أخذ الفقه عن أبي سعيد محمد بن عقيل الغرياني وغيره . ورحل إلى بغداد فاجتمع بابن جرير ، وروى الحديث فيها عن جماعة ؛ منهم أبو عبد الرحمن النسائي ، ولزمه وتخرج به . وكان غزير العلم في الفقه ، واللغة ، والفقه ، وأيام الناس ، وسير الجاهلية ، والشعر ، والنسب . وكان كثير التعبد ؛ يصوم يوماً ، ويفطر يوماً . وله مصنفات في الفقه ، أعظمها كتابه « الباهر » في مائة جزء ، وكتابه جامع الفقه ، وكتابه أدب القاضي في أربعين جزءاً ، وكتاب المولدات . ومات في صفر سنة ٣٤٥ هـ ودفن بسطح المقطم ^(٢) .

وختم القرن الرابع الهجري — أو كاد يختم بالإمام الحافظ بن خثابة . وهو أبو الفضل جعفر بن الوزير أبي الفتح الفضل بن الفرات البغدادي . نزل مصر ، ووزر فيها لكافور الأخشيدي ، ورحل إليه « الدارقطني » ومدحه السلفي ؛ وقال فيه : كان يعلو ويروى لي

(١) أنظر مقدمة ابن خلدون طبعة مصر . ٣٨٨

(٢) السيوطي — حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٦

حال الوزارة عندي من أماليه ومن كلامه ما يدل على حدة فهمه وقوة علمه . واخترا باسم جدته لأبيه . ومات بمصر سنة ٣٩١ هـ .

وفي القرن الخامس للهجرة اشتهر من المحدثين أبو سعيد الماليني ، وكان أحد الحفاظ الكثيرين للرحلة في الحديث إلى الآفاق . وتوفي بمصر سنة ٤١٣ هـ . ثم السجزي أبو نصر عميد الله بن سعيد الوائلي البكري — نزيل مصر ؛ وكان كثير الرحلة أيضاً في الحديث ، وكان نادرة في الحفاظ . ومات سنة ٤٤٤ هـ .

ومنهم الحبال محدث مصر في وقته . وهو أبو اسحاق إبراهيم بن سعيد ابن عبد الله النعماني المصري . تخرج عليه كثيرون ، لأنه كان ثقة في الحديث ، وكان صالحاً ورعاً كبير القدر . مات سنة ٤٨٢ هـ .

ثم في القرن السادس الهجري ظفرت مصر بعدد ضخم من رجال الحديث ، على رأسهم الإمام الحفاظ السلفي المتوفى سنة ٥٧٦ هـ . وهو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد ابن أحمد الإصفهاني . كان إماماً حافظاً متقناً ناقداً ثبتاً ديناً خيراً — كما قال السيوطي . وانتهى إليه علو الاسناد ، وروى عنه الحفاظ في حياته . وكان أوحد زمانه في علم الحديث ، وأعلمهم بقوانين الرواية . وكان يقيم بالإسكندرية ، فيذهب لسماعه السلطان صلاح الدين وأولاده ، ويفنمون حياته . وكان ممدحاً من الشعراء والفضلاء ، وكان أستاذاً للكثرة المطلقة من محدثي مصر وفقائها في وقته .

فمن تلاميذه أبو الحسن علي بن فاضل بن سعد الله السوري ثم المصري . قال الذهبي فيه : أنه أكثر عن السلفي ، ورأس في الحديث . ومات بمصر سنة ٦٠٣ هـ . ومن تخرج بالسلفية كذلك أبو الحسن علي بن المفضل بن علي المالكي المقدس ، ثم السكندري ؛ كان من أئمة المذهب العارفين به ، وله تصانيف ، ومات بالقاهرة سنة ٦١١ هـ .

ومن أشهر علماء الحديث في مصر في القرن السابع الهجري ابن دحية المتوفى سنة ٦٣٣ هـ عن نيف وثمانين سنة . وهو أبو خطاب عمر بن حسن الاندلسي . كان إماماً

حافظاً بصيراً بالحديث ، معتمداً به ، وله حظ وافر من اللغة ، ومشاركة في العربية .
استوطن مصر ، وأدب بها الملك الكامل الأيوبي ، ودرس فدار الحديث الكاملية .
وختم العصر الأيوبي بالإمام الحافظ المنذري . وهو شيخ الاسلام زكي الدين أبو محمد
عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله المصري الشافعي . ولد بمصر سنة ٥٨١ هـ . ودرس
الفقه بها ، وبرع فيه . وكان تلميذاً لأبي الحسن بن الفضل السكندري الذي مر ذكره .
وتولى مشيخة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها عشرين سنة . قال السيوطي كذلك : وكان
عديم النظير في معرفة علم الحديث ، على اختلاف شئونه ، متبحراً في معرفة أحكامه
ومعانيه ومشكله ، قياً بمعرفة غريبه ، إماماً حجة بارعاً في الفقه والعربية والقراءات ^(١) .
قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في حقه : كان أدين مني ، وأنا أعلم به . وللمنذري
مؤلفات كثيرة منها : الترغيب والترهيب ، وشرح التنبية في الفقه . وكلاهما من الكتب
الذي لم تزل في أيدي طلبة العلم بالأزهر إلى يومنا هذا .

ثم في عصر الماليك اشتهر من حفاظ الحديث كثيرون ومنهم :

ابن دقيق العيد : وهو الشيخ تقي الدين أبو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين علي
ابن وهب بن مطيع القشيري القوصي ، نسبة إلى قوص من أشهر مدن الصعيد بمصر .
وصل في الفقه إلى درجة الاجتهاد المطلق ^(٢) . وانتهت إليه رئاسة العلم في
زمانه ، وانتفع به كثيرون من أهل العلم ، لا سبيل إلى حصرهم . ترجم له تلميذه تاج
الدين السبكي فقال : ولد بظهر البحر المالح قريباً من ساحل ينبع ، وأبواه متوجهان من
قوص للحج في خامس عشرين من شعبان سنة ٦٢٥ هـ . ونشأ بقوص ، وتفقه بها ، ثم
رحل إلى مصر والشام ، وسمع الكثير ، وأخذ عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام ،
وحقق العلوم ، ووصل إلى درجة الاجتهاد ، وشئت إليه الرحال . وكان بارعاً في

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

(٢) سيأتي في فصل الفقه شرح المراد من كلمة الاجتهاد .

معرفة علل الحديث ، مقدماً على أقرانه في هذا الفن النفيس ، لا يشق له غبار ، ولا يجرى معه سواه في مضمار . وكان حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من السفة والكتاب ، مبرزاً في العلوم العقلية والعقلية ، بحيث يقضى له من كل علم على حدة . وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تحري في ذلك واحترار . . . ومع ذلك فله بالتجريب تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق ، وله مع ذلك في الأدب باع ، حتى لقد كان الشهاب محمود الكتاب يقول : لم تر عيني آدب منه . ثم قال الشيخ تاج الدين السبكي : ولم أر أحداً من أشياخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة ، المشار إليه في الحديث ، فإنه أستاذ زمانه علماً وديناً .

وأما مصنفاته فكثيرة منها : الإلمام في الحديث وشرحه ، الذي لم يؤلف أعظم منه لما فيه من الاستنباطات العظيمة ، وكتابه شرح العمدة ، وكتابه الاقتراح في مصطلح الحديث ، وشرح العنوان في أصول الفقه . وله ديوان شعر ، وديوان خطب . ومات في احدى عشر صفر عام ٧٠٢ هـ . ورثاه العلماء والفضلاء ، وأحسنوا رثاءه .

ومن حفاظ الحديث في عصر الماليك السبكي . وهو تقي الدين أبو الحسن علي ، ينتهي نسبه إلى سوار بن سليم الأنصاري . ترجم له ولده في طبقات الشافعية قال : هو شيخ الإسلام ، بقية المجتهدين . ولد بسبك من أعمال المنوفية في صفر سنة ٦٨٣ هـ وتفقّه على أستاذ عصره في الفقه ، وهو « ابن الرفعة » . وأخذ الحديث عن شرف الدين الدمياطي . وأخذ التفسير عن عام الدين العراقي . وتلقى القراءات على تقي الدين بن الرفيع . كما تلقى الأصول والمعقول على علاء الدين الباسحي . وأخذ النحو عن أبي حيان . وصحب في التصوف الشيخ تاج الدين بن عطاء الله . وانتهت إليه رئاسة العالم في مصر . وقال الصلاح الصفدي : الناس يقولون : ما جاء بعد الغزالي مثله . قال الأسنوي : وعندى أنهم يظلمونه بهذا ، فما هو إلا مثل سفيان الثوري . وتقل ابنه عبارة الشيخ شهاب الدين ابن النقيب

وهي قوله : جلست بمكة بين طائفة من العلماء ، وقعدنا نقول : لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة في هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين ، يؤلف لنفسه مذهباً من المذاهب الأربعة بعد اعتبار هذه المذاهب المختلفة كلها ، لازداد الزمان به ، وانقاد الناس له . فاتفق رأينا على أن هذه الرتبة لا تعدو الشيخ تقي الدين السبكي ، ولا ينتهي إليها سواء^(١) .

ومن أجل مصنفاته كتاب الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم ، كمل به « شرح المذهب » للنووي . وله كتب أخرى كثيرة منها : الإبتهاج في شرح المنهاج ، والرقم الإبريزي شرح مختصر التبريزي ، والتحقيق في مسألة التعليق ، ورفع الشقاق في مسألة الطلاق وغيرها من المصنفات التي صنفها المؤلف في الفقه ، والتفسير ، واللغة ، والنحو ، مما أربى على خمسين مؤلفاً ، وذلك عدا الفتاوى الكثيرة التي جمعها ولده في ثلاث مجلدات . وتوفي السبكي بحجزيرة الفيل على شاطئ النيل رابع جمادى الآخرة سنة ٥٧٥٦ هـ . ورثاه الشعراء والعلماء رثاءً بليغاً ، ومنه قصيدة الصلاح الصفدي التي أولها :

أى طود من الشريعة مالا زعزعت ركنه المنون فلا
أى بحر قد فاض بالعلم حتى كان منه بحر البسيطة آلا
أى شمس قد كورت في ضريح ثم أبقت بدرا يضى وهلالا

وقصيدة الشاعر جمال الدين بن نباتة التي مطلعها :

نعاه للفضل والعلماء والنسب ناعيه للأرض والأفلاك والشهب
ندب رأينا وجوب الندب حين مضى فأى حزن وقلب فيه لم يجيب

ومن يفخر بهم العصر المملوكي من الحفاظ الفقهاء :

الإمام البلقيني ، وهو شيخ الاسلام مراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني . ولد في رمضان سنة ٧٢٤ هـ . وأخذ الفقه والحديث عن

السبكي الذي مر ذكره ، والنحو عن أبي حيان . وبلغ مرتبة الاجتهاد ، وانتهت إليه رئاسة المذهب . وولى التدريس بعدة مدارس ؛ منها الجامع الطولوني . وهو عالم المائة الثامنة .

وكان يشيع في الناس في ذلك الوقت أن الله يبعث على رأس كل مائة لهذه الأمة من يجدد لها دينها . وذهب بعضهم إلى أنه حديث نبوى . قال السيوطى :

ومن اللطائف أن المبعوثين على رموس القرون كلهم مصريون : عمر بن عبد العزيز في المائة الأولى ، والشافعى في المائة الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقى في الثامنة . وعسى أن يكون المبعوث على رأس المائة التاسعة من أهل مصر .

ومات البلقى عام ٨٠٥ للهجرة ، ورثاه العلماء والشعراء رثاء حسناً . ومن ذلك قصيدة الحافظ بن حجر التى أولها :

يا عين جودى لفقد البحر بالمطر	واذرى الدموع ولا تبقى ولا تذرى
يا سائلى جبرة عما أكابده	عدتك حالى لا امرئى بمسئتر
أقضى نهارى فى غم وفى حزن	وطول ليلى فى فكر وفى سهر

ومنها :

لم أنس لما يحف الطالبون به	مثل الكواكب إذ يحفون بالقمر
فيقسم العلم فى مفت ومبتدىء	كقسمة الفيت بين النبت والشجر

وهى قصيدة طويلة أربت على مائة وعشرين بيتاً .

ولا يخفى على الباحث أن الحديث كان مرتبطاً أشد الارتباط بالعلوم العربية الأخرى ، كال تفسير ، والفقه ، والنحو ، واللغة ، والقراءات . ومع ذلك فقد كان هناك علماء اختصوا بعلم الحديث ، وقضوا فى دراسته جزءاً كبيراً من حياتهم . حتى أوشك علم الحديث عندهم أن يستقل بنفسه استقلالاً ظاهراً عن الفقه وغيره من العلوم الأخرى . نأخذ ذلك

من عبارة للسبكي في كتابه « طبقات الشافعية » . وهي عبارة أوردها في ترجمة الحافظ السافى . وخلاصتها أن والد السبكي المتوفى اعترض عليه — أى على السلفى في فتوى أفتاها بأن منه الحديث ، وليس من شأنه الإفتاء ^(١) .

وأيسر ما يؤخذ من هذه العبارة أنها تدل على ميل العلوم الدينية إلى أن يستقل بعضها — كما قلنا — عن بعض . ومن ثم كان من العلماء في ذلك الوقت من اشتهر بالفقه ، ومنهم من اشتهر بالقراءات ، ومنهم من اشتهر بالتفسير ، وإن كان كل واحد من هؤلاء لا يستغنى بعلمه قط عن العلوم الأخرى .

وجملة القول في أمر الحديث أن العمل فيه كان قد بلغ أوجه في القرون الثلاثة الأولى ، واطمأن الناس إلى أسانيد مشهورة نظروا إليها على أنها أمهات كتب الحديث ، ومصادر دراسته . وهي هذه الخمسة المعروفة : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن الترمذى ، وسنن أبى داود ، وسنن النسائى . فلما كان القرن السادس الهجرى ألف الناس في علوم الحديث ، وأكثروا التأليف . ولكنهم لم يفعلوا أكثر من أنهم شرحوا هذه الكتب الخمسة المتقدمة ، واشتغلوا بنقد الأحاديث وتجريدها وتصحيحها . وكما قال ابن خلدون (انصرفت العناية بهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة ، وضبطها بالرواية عن مصنفها ، والنظر في أسانيدها إلى مؤلفها ، وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام ، لتتصل الأسانيد محكمة إلى منتهاها ، ولم يزدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمسة إلا في القليل) ^(٢) .

وقد عد ابن خلدون من كتب الحديث الهامة في العصر الأيوبى « شرح النووى الصحيح سلم » . ولم يزل هذا الشرح متداولاً في أيدي الطلبة إلى يومنا هذا . بل لم تزل العناية بالحديث رواية ودراية على هذه الطريقة الأخيرة إلى اليوم ؛ حتى لقد

(١) طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٧

أصبح العمل في الحديث بهذه الطريقة تقليداً يراد به حماية السنة وحفظها ، ووصل أسانيدنا الحديثة بالقديمة . وهو تقليد مفيد ما فتئت العناية به عملاً دينياً خطيراً يقوم به علماء الدين في الأزهر الشريف إلى وقتنا هذا ، رعاية منهم للسلف الذين ساروا على هذه الطريقة أولاً ، وإرضاء منهم للعالم ، أو التماساً للبركة والزلفى من الله تعالى ثانياً ، ثم استمساكاً منهم بأصل هام من أصول الشريعة الإسلامية — وهو الحديث — آخر الأمر .

ولا ننسى في نهاية هذا الفصل أن نقول عن الحديث أنه من العلوم النقلية البحتة ، التي لم يكن فيها مجال كبير للبحث أو التفكير ، والتي وجدنا العلماء يحرصون فيها على التقييد بمذاهب الأولين .

وقد وضع الأولون للحديث قواعد خاصة رضخوا لها ، وأوجبوا على العصور التالية أن يصنعوا هذا الصنيع . فإذا ظهر من المحدثين المصريين رجل كالطحاوي الذي مر ذكره ، واتخذ لنفسه قاعدة جديدة في الحديث لم يرض بها العلماء في زمانه ، لا بمصر ولا بغيرها من البلاد الإسلامية في ذلك العصر . والواقع أن ضبط الحديث لا يقيس بغير القواعد التي وضعها الأولون ، وبغيرها يدخل في الحديث ما ليس فيه ، ويختلط الأمر على رجال الدين اختلاطاً ليس إلى دفعه من سبيل .

التفسير

كان النبي يتلقى التنزيل ، وبنفسه كان يتولى تبينه لأصحابه من المسلمين ، وكان القرآن ينزل — كما يقول ابن خلدون — جملاً جملاً ، وآيات آيات ، وذلك لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع ^(١) . وكان من الأحكام القرآنية ما يتقدم ، ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً للحكم الأول « فكان على النبي في كل مرة أن يبين الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا كذلك أسباب النزول . وذلك كله نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

وبقى الصحابة محتفظين بما علموه من الرسول ، وأتى بعدهم التابعون ، فرووا عن الصحابة هذا العلم نفسه طبقة عن طبقة . ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول ، حتى دونت الكتب . فدون يومئذ ما علمه الصحابة والتابعون من التفسير . ولم يكن هذا الذي دونوه يومئذ غير طائفة من أحاديث الرسول ، وضح فيها الأحكام الشرعية حيناً ، والناسخ والمنسوخ حيناً ، وأسباب النزول حيناً ، ومقتضى الحال حيناً ، وهكذا .

ومعنى ذلك أن نشأة التفسير متصلة أشد اتصالاً وأوثق بتاريخ الحديث . حتى لقد اعتبره بعض المستشرقين فرعاً هاماً من علم الحديث ، يعلم في الجامعات والمدارس ^(٢) .

وكان ابن عباس ممن اشتهروا في الرعييل الأول بالحديث ، ونسبوا إليه كتاباً فيه ، وعقب الشافعي على هذا بقوله :

لم يثبت عن ابن عباس في التفسير الا مائة حديث ^(٣) .

فانظر الى قول الامام هنا « الا مائة حديث » تعلم أن التفسير في أصله لم يكن غير مجموعة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم .

(١) المقدمة ص ٣٨٣

(٢) انظر مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الخامس ص ٣٥٠

(٣) نفس المصدر

وفي عصر التدوين قيل إن أول من غنى بالتفسير — بمعنى جمعه ودونه في كتاب ما — هو الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه . وأهم ما يمتاز به هذا الطور من أطوار التفسير هو التحرج الشديد ، وعدم الميل الى التسهيل في الأخذ عن مصادر أخرى — عدا مصدر الرسول والصحابة .

وحسبك هنا أن مالك بن أنس — وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه — يروى هو عن نفسه أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول في القرآن شيئا ^(١) .

وفي هذا الدور الأول من أدوار تدوين التفسير ، قيل أنه كان بمصر « صحيفة في التفسير » وذكر أحمد بن حنبل عن هذه الصحيفة « أن الذي رواها هو علي بن طلحة الهاشمي ؛ وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصدا ما كان كثيرا . وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس » ^(٢) .

ثم أخذ الناس يتوسعون شيئا فشيئا في تدوين التفسير ، أو بعبارة أخرى — أخذوا يبيعون لأنفسهم الأخذ عن غير المصدر الأول ، وهو الرسول وأصحاب الرسول ، فدخل تدوين التفسير في طور ثان من أطواره ، أصبح فيه عرضة للزيادات الكثيرة تأتيه من مصادر أخرى ، وتدعو إليه ظروف شتى . فأما المصادر الأخرى فأهمها قصص اليهود . وأما الظروف الشتى فقد أوضحها ابن خلدون . وذكر منها حب الاستطلاع ، أو رغبة العرب الأميين في أن يعرفوا شيئا عن بدء الخليقة وأسرار الوجود ، وشيئا عن الملاحم أو الأحداث الكبرى في التاريخ . والعرب أهل بدادة ، ولا عهد لهم بالعلم . فما إن تحركت في نفوسهم هذه الرغبة ، حتى اتجهوا إلى أهل الكتاب من

(١) اقرأنا علما للاستاذ أمين الخولي على مادة تفسير بدائرة المعارف الإسلامية

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٥٣

اليهود يسألونهم عن هذه الأمور كلها ، ويجدون عندهم جوابها ، ومنذ يومئذ امتلأت كتب التفسير بما يسمونه (بالاسرائيليات) ، وكان يغذى التفسير بها رجال من أشهرهم ثلاثة وهم : كعب الأحبار ، ووهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام .

وإلى ذلك الوقت كان التفسير نقلياً بحتاً . غير أنه بمضى الزمن من جهة ، وبتغير الظروف السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية ، توسع الناس أكثر من هذا الحد في التفسير ، وبلغوا في هذا التوسع حدوداً خرج به التفسير نفسه من دائرة النقل إلى دائرة العقل . فأصبح التفسير عقلياً أو اجتهادياً ، بعد أن كان نقلياً أو مروياً . وكان أيسر ما يبنى على ذلك ألا يلتزم الناس ما كانوا يلتزمون من قيود ، بل كان أقل ما ينتظر من وراء ذلك أن يصبح التفسير كغيره من العلوم مرآة تظهر فيها صورة العصر الذي يكتب فيه ، وصحيفة تنقش عليها أوصاف هذا العصر ، وأخلاقه ، وميوله ، والاتجاهات الغالبة عليه .

على أن هذا الصنف الثاني من التفسير ؛ وهو التفسير العقلي مرَّ بأطوار كالتى مرَّ بها التفسير النقلي . كان في أولها يعتمد على النقل أكثر من العقل . وكان يمثل هذا الدور رجال منهم الغزالي ؛ كان من رأيه أن التفسير النقلي لا يكفي لمعرفة كتاب الله تعالى ، وأن كتابه تعالى مصدر كل علم ، وأنه يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر عقله وعلمه . وليس شك في أن هذه القاعدة الجديدة من قواعد التفسير ، قد حررت الناس من قيود الماضي ، وحملتهم على التفكير في كتاب الله تعالى تفكيراً جعلهم يتوسعون في تفسير آياته ، ويجدون لذة كبرى في هذا التوسع . غير أن القاعدة الجديدة تظل جيدة ما إن أحسن الناس فهمها واستعملوها ؛ ثم لا تلبث أن تنقلب سيئة بمجرد أن يبالغ الناس في إدراكها ، أو في استقلالها لأغراضهم الخاصة والعامة .

وتطبيق ذلك على التفسير أن القاعدة التى وضعها الغزالي كانت تؤدي حتماً إلى

التقدم الحقيقي في هذا العلم الجليل . بل ظهر من المفسرين قوم خطوا به خطوات كبيرة ، بمعنى أنهم أخرجوا للناس ألواناً جديدة . غير أن هذه التفاسير كان كل منها يحمل طابع صاحبه : (فالنحوى) تراه ليس له هم إلا الإعراب ، وتكثير الأوجه المحتملة فيه ، وإن كانت بعيدة ، وينقل قواعد النحو وأصوله وفروعه وخلافياته ، كالزجاج والواحدى في كتاب البسيط ، وكأبى حيان في كتاب البحر والنهر . و (الإخبارى) ليس له شغل إلا القصص واستيفائها ، والأخبار عن السلف ، سواء كانت صحيحة أو باطلة ؛ ومثلهم الثعالبي . (والفقيه) يكاد يسرد في تفسيره الفقه جميعاً ، وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية أصلاً ، كالقرطبي المتوفى سنة ٦٣١ هـ . (والمتكلم) يملأ تفسيره بالكلام في مذهبه ، كالزخشري في تفسيره المشهور بالكشاف . (وصاحب العلوم العقلية) يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة ، ويخرج من شيء إلى شيء ؛ كالإمام فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ وله تفسير وصفه بعض العلماء بأن فيه كل شيء ما عدا التفسير^(١) . والواقع أن تفسير الرازى أشبه شيء بموسوعة دينية لم يؤلف مثلها من قبل .

ولكن ليت الأمر وقف بالتفسير إلى هذا الحد ؛ فقد بلغ به أصحابه آفاقاً بعيدة ، ومسافات فسيحة ، حتى نظر العلماء فإذا هذا العلم القديم — وهو علم التفسير — قد أصبح لوحة ترسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحقة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة . واستمر الحال على ذلك إلى اليوم .

فبعد أن كنا نستطيع أن نميز بين تفسير لغوى ، وآخر فقهى ، وثالث أدبى ، ورابع إخبارى أو تاريخى ، وخامس مذهبى ؛ أصبحنا نسير مع المستشرق جولدتسيهر في تقسيم التفاسير إلى تفسير روائى ، وتفسير اعتقادى ، وتفسير صوفى ، وتفسير شيعى ، وتفسير علمى ، وتفسير تجديدى — نسبة إلى أصحاب حركة التجديد الإسلامى الحديث وهكذا .

ومن السهل على الباحث أن يرى أن التشعب دخل على علم التفسير من أبواب عدة أهمها ثلاثة :

أولها — علم الجدل .

وثانيها — التأويل الباطني ، ونعني به تأويل الشيعة على اختلافهم .

وثالثها — التصوف .

فعلم الجدل هو الذي خلف لنا تفسيرات مذهبية كتفسير الزمخشري المعتزلي .

والتأويل الباطني أو الرافضي هو الذي خلف لنا كتباً في التفسير الشيعي .

والتصوف هو الذي نقل التفسير نقلة غريبة . ومن هذا الأخير تفسير ابن عربي

الأندلسي المتوفى سنة ٦٢٨ هـ في ستين سفراً . وهو إلى سورة الكهف (١) .

وانظر إلى تفسير الرافضة لقوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان) ؛ البحران هما على

وفاطمة . وقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) ، يعني الحسن والحسين (٢) .

وإليك مثلاً واحداً من طرق المتصوفة في شرح الأشعار ، ولا أقول القرآن :

أراد أحد أتباع عمر بن الفارض المصري ، وهو هنا عبد الغني النابلسي أن يشرح

قول امرئ القيس :

فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها لما نسجته من جنوب وشمال الخ

فقال :

(فقا نبك) أمر بالوقوف والبكاء خشية منه تعالى ، وفرحاً بلاقائه .

(بسقط اللوى) ما سقط من العلم إلى الكون ، وذلك بين :

(الدخول) في الحضرة الأزلية (وحومل) ما خرج عنها من العدم .

(١) أنظر طبقات المفسرين للسيوطي — الطبعة الأوربية 188 p.

(٢) طاش كيري زاده : مفتاح السعادة ص ٤٢١

(فتوضح) وهى الحضرة العلمية الأزلية

(فالمقراة) وهى الكتابة فى اللوح المحفوظ الخ^(١)

وتلك هى طريقة الصوفية فى فهم الشعر الغزلى لا الجدى ، فما ظنك بطريقتهم فى فهم كتاب الله السماوى ؟ ! أظن أننا نستطيع أن نتصور إلى أى حد ، وعلى أية صورة كان المتصوفة يفسرون القرآن ، ويشرحون بعض آياته^(٢) . ولا شك عندى أن الغزالى هو الذى فتح للناس باب التفسير الصوفى حيث قال : إن للقرآن ظهراً وبطناً ، ولكل حد . فمن اقتصر منه على الظواهر فهو لاه حشوية . ومن اقتصر منه على الباطن فهو لاه باطنية ، وكل من الطائفتين نظر إلى العالم بالعين العوراء . ثم ضرب الغزالى لذلك مثلاً : هو قوله تعالى لموسى عليه السلام : فاخلع نعليك ، فإن المراد بالنعلين فى عالم الأجسام ماهو معروف ، وفى عالم الأرواح الدنيا والآخرة ، وبين العالمين موازنة ومناسبة ، لا يطلع عليها إلا الأنبياء وخوادم الأولياء .^(٣)

من أجل هذا تخرج المسلمون منذ القدم تخرجاً شديداً فى التفسير ، واتفقوا على أمهات لا ينبغى عندهم أن تعدو هذه الأربع :

أولها — النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، مع الاحتياط الشديد فى ذلك على طريقة أهل الحديث .

والثانية — الأخذ بقول الصحابى .

(١) كشف أسرار الفاضل فى شرح ديوان ابن الفارض . مخطوط برقم ١٠٩٧٠ بدار الكتب المصرية .

(٢) وفى عصرنا هذا الذى نعيش فيه — وهو عصر النهضة العلمية والأدبية — نجد كلا منهما حريصة على أن تنضح على التفسير بلونها : فأما النهضة العلمية فقد وجهت التفسير وجهة علمية . وأما النهضة الأدبية فهى التى حملت الأدباء وعلماء البيان على أن ينظروا إلى القرآن من ناحية جماله الفنى ، فعنوا عنابة خاصة بوجوه هذا الجمال ، وعرفه أسرارهم ، واستعانوا على ذلك بعلوم شتى ، منها علم النفس وعلم الاجتماع وغير ذلك .

(٣) أنظر الأحياء للغزالى ج ١ ص ٣٣ ، ص ٨٨ . وانظر مفتاح السعادة ج ١ ص ٤٢٣

والثالثة — الأخذ بمطلق اللغة .

والرابعة — التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع . وهذا هو الذى دعا به النبى لابن عباس ، فقال : اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل . ثم قالوا : ولا يجوز التفسير بالرأى والاجتهاد من غير أصل ، وذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم : من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ .

وقالوا : ولا يجوز تفسير القرآن الكريم إلا لمن كان جامعاً للعلوم التى تعين على تفسيره وهى خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والصرف ، والاشتقاق ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والقراءات ، والأصول ، وأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والحديث ، والفقه ، والموهبة التى يورثها الله لمن عمل بما علم .

وننظر فى حركة التفسير فى مصر فترى أنها كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو ، ونرى أن طلائع المفسرين كانوا من النحويين . والواقع أن عالم التفسير منذ دخل فى دور التدوين لم يكن له غنى عن النحو من جهة ، والقراءات من جهة ثانية . ولذلك لم يشتهر فى مصر بالتفسير رجال لم يكونوا من القراء أو النحويين .

على أن الباحث لا يسعه فى هذا السبيل إلا أن يلاحظ أن المصريين كانوا الى التخرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه . ولعل ذلك هو السبب فى قلة عدد المفسرين من المصريين ؛ ولعل ذلك أيضاً هو السبب فى أن السيوطى لم يعقد لهم فى كتابه حسن المحاضرة فصلاً خاصاً بهم ؛ كما فعل بغيرهم من النحاة والفقهاء والمحدثين . ومع ذلك فلا سيوطى هذا ككتاب فى (طبقات المفسرين)^(١) ، ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من أولئك المفسرين ، لم يكد المصريين منهم يبلغون عشرة . ومنهم أبو جعفر النحاس :

وسياق ذكره فى النحاة . فهو أحمد بن محمد بن اسمعيل بن يونس الماردى النحاس

(١) انظر نسخة منه رقم ٥٧٤٣ مكتبة جامعة فؤاد الأول

النحوى المصرى ، كان من الفضلاء ، وله تصانيف مفيدة منها : تفسير القرآن الكريم ، وكتاب إعراب القرآن ، وكتاب الكافى ؛ وكلاهما فى النحو والنحو الخ . وتوفى بمصر سنة ٥٣٣٧ هـ وقيل فى سبب وفاته إنه جلس على درج المقياس ، على شاطئ النيل ، وهو فى أيام زيادته ، وكان يقطع بالعروض شيئاً من الشعر ، فقال بعض العوام : هذا يسحر النيل حتى لا يزيد ، فتغلو الأسعار ، فدفعه برجله فى النيل ، فلم يوقف له على خبر ^(١) .

ومن المفسرين المصريين إمام مشهور هو :

أبو بكر الإدفوى :

وهو محمد بن على بن أحمد الامام أبو بكر الادنوى المصرى المقرئ النحوى المفسر ، صاحب أبا جعفر النحاس ولازمه ، وسمع الحديث من سعيد بن السكك وغيره ، وكان سيد أهل عصره بمصر . أخذ عنه جماعة . وله كتاب فى تفسير القرآن فى مائة وعشرين مجلدة . قال الذهبي : منه نسخة بمصر مملوكة للقاضى الفاضل عبد الرحيم . ومات الإدفوى سنة ٣٨٨ هـ . ^(٢) ثم ظهر بعده من مفسرى مصر رجل اسمه :

أبو الحسن الحوفى :

وهو على بن ابراهيم بن سعيد أبو الحسن الحوفى ثم المصرى النحوى ، أخذ عنه خلق كثير من المصريين ، وله تفسير جيد . وله كتاب إعراب القرآن ، فى عشر مجلدات ، وكتب آخر . وتوفى سنة ٤٣٠ هـ

وفى العصر الأيوبنى ظهر بمصر والشام مفسر كبير واسمه :

السخاوى :

وهو على بن محمد بن عبد الصمد ، علم الدين أبو الحسن الهمدانى السخاوى المصرى ؛ شيخ القراء بدمشق . قال الذهبي : كان إماماً ، علامة ، مقرئاً ، محققاً ،

(١) مفاح السعادة ص ٤١٨

(٢) طبقات المفسرين للسيوطى ص ٣٨

بصيراً بالقراءات وعلاها ، ماهرأ بها ، إماماً في النحو واللغة ، إماماً في التفسير ، وله معرفة
قائمة بالفقه والأصول . ولد سنة ٥٥٨ هـ ، وسمع من السلفي وغيره ، وقرأ القراءات على
الشاطبي ، وتصدر للإقراء بجامع دمشق ، وازدحم عليه الطلبة ، وقصدوه من البلاد .
وكان يفتي على مذهب الامام الشافعي ، ولا أعلم أحداً في الدنيا من القراء أكثر
أصحاباً منه ^(١) . وله تصانيف كثيرة منها تفسيره الذي وصل فيه إلى السكف . وشرح
الشاطبية ، وشرح الرائية ^(٢) ، وشرح المفصل والأحاجي في النحو . وله شعر رائق ،
ومات سنة ٦٤٣ هـ

وفي هذا العصر الأيوبي نفسه ظهر من المفسرين المصريين :

ابن سرايا : وهو منصور بن سرايا - بالتشديد - بن عيسى بن سليم أبو العباس
الأنصاري الإسكندري المالكي . كان من حذاق المقرئين ؛ ونظم أرجوزة في القراءات
وصنف تفسيراً . ولد سنة ٥٧٠ هـ ومات سنة ٦٤١ هـ ^(٣) . ثم ظهر بمصر مفسر كبير اسمه :
ابن المنير الطرابلسي :

وهو أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار بن أبي بكر الجذامي
الاسكندري المالكي أبو العباس ابن المنير . كان إماماً في النحو والأدب والأصول
والتفسير ، وله يد طولى في علم البيان والإنشاء . وتلمذ عليه كثيرون منهم أبو حيان .
وخطب بالاسكندرية ، ودرس بالجامع الجيوشي وغيره ، وتاب في الحكم بها - أى
بالاسكندرية - واشتغل بالقضاء ، ثم صرف عنه وصور ، ثم أعيد إليه . وسئل عنه
ابن دقيق العيد فقال :

(١) طبقات المفسرين للسيوطي ص ٢٥

(٢) » » » ص ٢٦

(٣) » » » ص ٤٢

ما يقف في البحث على حد . وهو الذي يعنيه ابن الحاجب النحوى بقوله :

لقد سئمت حياتى البحث لولا مباحث ساكن الاسكندرية

ولد عام ٦٢٠ هـ ؛ وتوفى عام ٦٨٣ هـ .

ثم في المملوكى ظهر مفسر عظيم له بالنحو شهرة كبيرة ، وصيأتى ذكره في فصل النحو والنحاة ، وهذا المفسر هو أبو حيان الأندلسى :

وهو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الأندلسى الأصل : نزيل مصر ، وبها أصبح شيخ النحاة والمحدثين والمفسرين في القرن الثامن الهجرى .

وكان أبو حيان يرى في التفسير رأى المتخرجين ، ومن ثم عاب على الرازى خوضه في أشياء كثيرة بعيدة عن التفسير ؛ وقال في ذلك . « وما ذكره الرازى وغيره في التفسير يشبه عمل النحوى : بينما هو في علمه يبحث في الألف المتقلبة ؛ إذا هو يتكلم في الجنة والنار . ومن هذه سبيله في العلم فهو من التخليط والتخبيط في أقصى الدرجة » ^(١) وسنعود إلى أبى حيان في الكلام على النحاة ، فتوضح منزلته العلمية ، وتشير إلى بعض مصنفاته في النحو والتفسير .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٥٥ نقلاً عن البحر المحيط لأبى حيان الأندلسى ج ١ ص ٣٤١

الفصل الثالث

الفقه

كان التشريع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على الوحي ؛ فكان الوحي وحده مصدر التشريع الإسلامى فى ذلك الوقت . وسارت الشريعة نفسها فى طريقها إلى التكوين والتكامل ؛ فاعتمدت على الوحي من جهة ، وعلى أقوال النبي وأفعاله وحركاته من جهة ثانية .

ومضى عهد النبي ، وجاء من بعده الخلفاء الراشدون ؛ فكانوا يتبعون الرسول بدقة فيما عرفوا من أقواله وأفعاله وحركاته ؛ فإن لم يعرفوا له قولاً أو فعلاً فى أمر من الأمور اجتهدوا فيه برأيهم ؛ فظهر فيهم منذ يومئذ مسمى (بالإجماع) . ومن ثم كان الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه ، بعد كتاب الله وسنة نبيه .

ومضى كذلك عهد الخلفاء الراشدين ، وظهرت الخلافة الأموية ، وكثرت المسائل التى تحتاج إلى الفتيا ، وجدت أمور لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ولا حصل فيها إجماع من الصحابة أيضاً . وإذ ذلك فقط ظهرت الحاجة إلى وجود الفقهاء ، فكثروا يوماً فيوماً ، وأفتوا فى مسائل الدنيا والدين ، وفعلوا ذلك فى حذر ليس بالقليل . ويومئذ ظهر مسمى (بالرأى) . والرأى هو الأصل الرابع من أصول الفقه الإسلامى .

ثم ظهرت الخلافة العباسية ، وكان الصحابة أنفسهم قد ماتوا ، وجاء بعدهم التابعون وتابعوهم ؛ فوجدناهم لا يكتبون بالإفتاء الشفوى ، حتى أخذوا يعنون عناية ما بكتابة (الفتيا) . وكان من أسبق الخلفاء فى تدوين الفتيا عمر بن عبد العزيز ؛ الذى قيل إنه بث العلماء فى الأمصار ؛ ثم أمر أبا بكر بن حزم قاضى المدينة فجمع له السنن وأفضية

الصحابة وفتاويهم في كتاب . ولكن مات عمر بن عبد العزيز قبل أن يبعث إليه أبو بكر بما جمع .

وهنا لا ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المجموعات أو الدفاتر على أنها كتب فقهية بالمعنى الصحيح ؛ إذ ليست في الحقيقة إلا صحائف أو مذكرات جمعت لتعين القضاة على الافتاء . (١)

وقد اصطاح الباحثون في تاريخ الفقه على النظر إلى الفقه الاسلامي إلى الوقت الذي تحدثنا عنه على أنه في دور الطفولة . ثم في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، انتقل الفقه الاسلامي إلى دور الشباب ، وهو الدور الذي اقترن بظهور الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المعروفة ؛ وهم مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وابن حنبل . ومع هؤلاء الأئمة المعروفين ، ظهر أئمة آخرون لم تحفظ مذاهمهم ، كالليث بن سعد ، الذي ظهر بالديار المصرية ، وقال فيه الشافعي كلمته المشهورة « الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به » .

في هذا الدور الذي نشير إليه كان الفقه قائماً على (الاجتهاد المطلق) نهض به علماء المسلمين بالأمصار . ثم لم تسكد تستقر هذه المذاهب الأربعة ، وتوضح معالمها ، حتى دخل الفقه نفسه في دور السكولة ؛ وهو الدور الذي وصفه الباحثون بأنه التقييد بذهب معين . فبعد أن كنا ننظر في القرنين الثاني والثالث بمثل مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ؛ يفتى كل منهم برأيه ، ويبيع لنفسه حرية واسعة في إبداء هذا الرأي ، أصبحنا في القرنين الثالث والرابع أمام فقهاء يقيدون أنفسهم برأي مالك ، أو الشافعي ،

(١) يقول المستشرق جولدمسهر : ولا عبرة هنا أيضاً بما نسب إلى هشام بن عروة من أنه في (يوم الحرة) أحرقت لأبيه كتب في الفقه . إذ لا نستطيع أن نتصور بحال ما أنه في ذلك العهد الصحيح كانت هناك كتب بالمعنى الصحيح ، وإنما هي صحف متفرقات . فوق أن عروة هذا مات في العام الرابع والتسعين للهجرة ، وهو العام الذي كان يسمى (عام الفقهاء) لكثرة من مات فيه منهم . أنظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة فقه

أو غيرها . وقد أطلق على هؤلاء الفقهاء الذين قيدوا أنفسهم بمذهب خاص اسم (مجتهدى المذهب) . وهؤلاء حسبهم أن يجتهدوا في مسائل الفقه ، داخل حدود معينة ، هي حدود المذهب الذى اختاروه لأنفسهم .

وبعد مجتهدى المذهب تأتى طبقة ثالثة من طبقات الفقهاء يطلق عليها اسم (مجتهدى الفتيا) . وهؤلاء يمكنون فى العادة بأن ينقلوا كل ما استنبطه مجتهدو المذهب ، ويرجعوا ما اختاروه من الخلاف بالحجج التى يصلون إليها .

* * *

تلك لحظة تاريخية مهمة للتشريع الإسلامى ، ذكرناها لنصل منها إلى معرفة الدرجة التى كان عليها التشريع الإسلامى فى القرون التى نؤرخ لها . وسوف لا نجد صعوبة ما فى القول بأن من فقهاء مصر فى تلك القرون من كانوا من رجال الطبقة الثانية ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى المذهب) ، ومنهم من كانوا من رجال الطبقة الأخيرة ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى الفتيا) ، ومنهم دون ذلك .

ومن تتبّع الحركة الفقهية فى مصر علم أن المذاهب الأربعة ظهرت بها على النحو الآتى : فقد عرفت مصر مذهب مالك أولاً ، حتى جاءها الشافعى ، وذلك حول عام ١٩٩ هـ ^(١) فنشر بها مذهبه ، ثم جاءت الدولة الاخشيدية فمالت إلى مذهب أبى حنيفة ، وكانت تبغض المذهب الشافعى ، وتبغض من أجله قاضياً من قضائها ؛ هو محمد بن أحمد بن الحداد المتوفى سنة ٣٤٤ هـ . ^(٢)

وكان النزاع مستمراً بين هذه المذاهب الثلاثة بمصر ، وبخاصة بين أصحاب مالك والشافعى . حتى قيل إنه : « فى سنة ٣٢٦ هـ عاد أصحاب مالك والشافعى إلى القتال فى المسجد الجامع العتيق ، وكان فى الجامع للمالكين خمس عشرة حلقة ، وللشافعى

(١) على قول ياقوت (٢) الولاة والنضاة للسكندى ص ٥٥٥

مثلها ، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث فقط . فلما زاد قتالهم أرسل الإخشيد من نزع حصصهم ومساندهم ، وأغلق الجامع ، فكان لا يفتح إلا في أوقات الصلاة . ثم سئل الإخشيد فيهم فردهم . » (١)

أما مذهب الامام أحمد بن حنبل ، فلم يظهر بمصر كما يقول السيوطي إلا في القرن السابع وما بعده . وذلك « أن الامام أحمد رضى الله عنه — كان في القرن الثالث ، ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع . وفي هذا القرن ملكت العميديون مصر ، وأقنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلاً ونفيًا وتشريدًا ؛ وأقاموا مذهب الرافض والشيعة ، ولم يزولوا عنها إلا في أواخر القرن السادس ، فراجعت إليها الأئمة من سائر المذاهب » (٢) .

وأصح السيوطي — على عادته — فقهاء مصر منذ الفتح العربي الى القرن الذي عاش فيه ؛ وهو القرن التاسع ، فعدّ منهم ثمانين فقيها على مذهب الإمام الشافعي ؛ ونصف هذا العدد تماما على مذهب مالك . ونحواً من خمسين فقيهاً فقط على مذهب الامام أبي حنيفة . وأما أتباع الامام أحمد بن حنبل فلم يتجاوزوا — في إحصائه حتى ذلك الوقت — عشرين رجلاً .

ومن ذلك نعلم أن مصر كانت في القرون التسعة الأولى بوجه عام أميل إلى المذهب الشافعي منها إلى أى مذهب آخر . ثم إن مصر — فضلاً عن أنها كانت للعش الحقيقي للشافعية — كانت بيئة صالحة في مجموعها للحركة الفقهية الاسلامية ، بحيث أحست قوتها وخطورتها في هذه الحركة .

يؤخذ ذلك من قول محمد بن عبد الله بن الحليم المصري المتوفى سنة ٢٦٨ هـ يصف تلميذاً له في الفقه ؛ هو محمد بن نصر الحروري — وكان مقياً بمصر ؛ ثم رحل عنها واستوطن

(١) كتاب المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٢٤

(٢) حسن المحاضرة ص ٢٥٥

مقره الأصلي سمرقند - قال : « كان محمد بن نصر عندنا بمصر إماماً فكيف بخراسان ؟ » (١).

وفي العصر الفاطمي نجم بمصر مذهب جديد هو مذهب الشيعة الإمامية . وكان أظهر الفوارق بين فقه الإمامية ، وفقه المذاهب السنية فرق من حيث الميراث ، وبخاصة ميراث العم مع البنت . فالسنيون يرون أن البنت تأخذ النصف ، وللعلم الباقي . والإمامية ومنهم الإسماعيلية يرون أن المال كله للبنت التي ليس معها أحد من الأبوين ، لا يشاركها في هذا المال عم ولا جد . وخرجوا من ذلك إلى أن فاطمة بنت النبي هي الوارثة الحقيقية له ، وأن عمه العباس ليس له حق في الوراثة . وعلى هذا فالخلافة العباسية باطلة في نظر العلويين من آل البيت ، والخلافة الفاطمية باطلة في نظر السنيين الذين يذكرون هذا الفقه ، وإنما جاء صلاح الدين إلى مصر ليبرد الحق فيها إلى نصابه ، ويعيد فيها الأمر سيرته الأولى .

ومن الفقه الإمامي أيضاً أن ابن البنت يرث كابن الابن ، بخلاف أهل السنة فإنهم لا يرون ذلك . وهذا كله اضطراب مع نظريتهم السياسية . أما في المسائل الفقهية التي لا تتصل بالسياسة . فإننا نجد تقارباً عظيماً بين فقه الإمامية وفقه الجماعة لا نستثنى من ذلك غير ما يختص بنكاح المتعة .

ونظرة عامة في فقه الإمامية خاصة توضح لنا قرابه من مذهب مالك . ونحن وإن كنا لا نعلم شيئاً ماعن آراء الطائفة الإسماعيلية (٢) فإنه يصح لنا أن نستنبط هنا أن فقههم - فيما عدا ما يوصل منه بالسياسة - لا بد أن يكون قريباً من فقه مالك . لأن نشأة الدولة الفاطمية كانت ببلاط المغرب ؛ وبالمغرب كان الفقه المالكي سيطر وحده

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٥

(٢) ذلك أن كتبهم لم تزل في طي الخفاء إلى يومنا هذا . ونحن نرجو إذ نعيد طبع الكتاب بمشيئة الله تعالى في فرصة أخرى أن تكون كتبهم هذه قد طبعت . ويومئذ نستطيع أن نكتب عن الفقه الفاطمي ونقارنه مقارنة أوضح من ذلك بالفقه السني .

هناك ، لامزاحم له . فلما أتى الفاطميون مصر كانت السيطرة المذهبية — كما رأينا — موزعة بين المالكية والشافعية ، فاستطاع المذهب الإمامي الفاطمي أن يجد له طريقاً بينهما . وقد عرفنا من قبل أن القول (بالتأويل) أصل من أصول المذهب الفاطمي ، فنحن حقاً إذن أن نستنبط أن الفقه الفاطمي لابد أنه اعتمد كثيراً على التأويل . ونعني بالتأويل هنا تأويل كل شيء حتى الشرائع الدينية ، فليس يبعد أن يكون للفاطميين من هذه الشرائع الدينية موقف يخالفون به موقف الجماعة من أهل السنة ^(١) .

غير أنه بزوال الدولة الفاطمية زال كذلك المذهب الفقهي لهذه الدولة جملة ، وعادت مصر إلى مذهبها القديم ؛ وهو مذهب أهل السنة ، وازداد تعلقها يومئذ بالإمام الشافعي ومذهبه خاصة . والمذهب الشافعي هو الذي اعتنقه نور الدين محمود بالشام ، واعتنقه السلطان صلاح الدين وأولاده بمصر . ولا يعلم التاريخ من أبناء صلاح الدين — أو من أسرته كلها — من اعتنق مذهباً آخر غير الملك المعظم عيسى بن أخى السلطان صلاح الدين . وقد اختار المعظم عيسى لنفسه مذهب أبى حنيفة ، وكان في اختياره هذا مخالفاً للبيت الأيوبي كله .

وأتى المالكيك ، فتبعوا بنى أيوب في اختيارهم مذهب الإمام الشافعي ؛ وبقى الحال على هذا زماناً طويلاً .

والآن وقد فرغنا من بيان المذاهب الفقهية التي تتبعها مصر في مراحلها التاريخية المختلفة ، نحب أن نعالج موضوعاً آخر يتصل بهذه المذاهب ؛ وهو هنا موقف الفقهاء

(١) فالجرح — على وجه التمثيل — فرض على المسلمين . وهو في الظاهر طواف حول السكبة وفي الباطن زيارة للإمام ، ولو مرة واحدة في العمر . والإمام هنا هو المنصوص عليه من ولد اسماعيل ابن جعفر الصادق . وقل مثل هذا في بقية الفروض الدينية الأخرى .

هكذا حدثني بعض من قرأوا شيئاً من كتب الطائفة الاسماعيلية فقلل هذه الكتب أن تخرج إلى الوجود لينتفع بها من أراد ، إذ لا فائدة مطلقاً من إخفائها وحرمان الباحثين منها إلى اليوم !! وهنا نوجه النظر إلى عبارة الإمام الشيخ محمد الحدين آل كاشف الغطاء في علاقة الاسماعيلية بالفاطميين ، وذلك في أواخر الرسالة الثانية من رسالتيه المنشورتين على عتبات البحث .

المصريين - على اختلاف مشاربهم - من الاجتهاد الفقهي ؛ بالمعنى الذى شرحناه فى أول هذا الفصل .

فما مبلغ هؤلاء الفقهاء من الاجتهاد ؟ أو ما حظهم منه ؟

ليس شك فى أن النظرة الأولى فى حركة الفقه بمصر فى العصرين الفاطمى والابوبى والملوكى من جهة ثانية تجملنا ننظر - كما قلنا - إلى فقهاء تلك العصور على أنهم مجتهدو مذهب . فقد حصر الفواطم أنفسهم فى دائرة الفقه الاسماعيلى أو الفاطمى ، كما حصر فقهاء بنى أيوب والماليك أنفسهم أيضا فى دائرة المذهب السنى .

وقد بدأنا طرفا من هذا الحديث فى فصل عنوانه (المذهب الدينى) ، ونريد فى هذا الفصل أن نعيد الكلام فيه على صورة أخرى . وفى ذيل البحث سنعود إلى الحديث نفسه مرة ثالثة .

أخذنا من قبل فى تشخيص العقليين الفاطمى والسنى ؛ وقلنا إن أولها أباح لنفسه عن طريق التأويل حرية واسعة فى التفسير ، لم ينعم بها السنيون . ثم أتبعنا هذا بقولنا : ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تمتع بها العقل الفاطمى ، ولا يصح أن ننزىد فى نتائجها ، فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سعته يومئذ كان محكوما بالمعائد الفاطمية نفسها (١) .

وإذ كانت السكتب الفاطمية التى تشرح شيئا من الفقه الفاطمى مختفية إلى يومنا هذا ، كما قلت ، فقد حاولت أن أتصل بنفسى ببعض علماء الشيعة فى العراق ، حين تعذر على الاتصال بغيرهم فى الهند أو الشام ، وسألت هؤلاء : إلى أى حد يعتبر باب الاجتهاد مفتوحا أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مسافة هذا الاجتهاد ؟ وما تأثيره على الحرية الفكرية ؟ وهل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب

(١) انظر صفحة ٧٦ من هذا البحث .

شيئا من هذه الحرية الفكرية ؟ إلى أمثال هذه الأسئلة التي عرضت لي في أثناء البحث (١).

وفي الإجابة عن هذه الأسئلة قيل لي : إن باب الاجتهاد مفتوح أمام فقهاء الإمامية بغير حد من ناحية المعتقد ، الاحدوداً تحقق شرائطه وأهليته الخ . وأما مسافته فهي كذلك غير محدودة ، لافي أول ، ولا في آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على الخلق الخ . وأما القول بأن عصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئا من الحرية الفكرية ، فالجواب عن ذلك أننا نحسب أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل كعلماء الطائفة الامامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد بشيء من القيود . وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام ؛ وإذا عارضه النقل فالعقل على العقل الخ .

وإذا صح هذا فأقل ما يؤخذ منه أن فقهاء الإمامية — ومنهم الفاطميون بطبيعة الحال — كانوا يميلون إلى الاجتهاد ؛ إذ كان عليهم دائماً أن يواجهوا حالات جديدة ، ومسائل كثيرة ، يعملون فيها عقولهم ، ويضيفون من أجلها إلى فقههم أبداً ما ليس فيه . وإذا صح هذا أيضاً فهم بحالتهم هذه أمعن في الحرية التشريعية ، وأقرب إلى الابداع الفقهي من أهل السنة .

وأما فقهاء الدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فقد كان أكثرهم — كما قلنا — يميلون إلى المذهب الشافعي . واستطاع الكثيرون منهم كذلك أن يصلوا في هذا المذهب نفسه إلى درجة الاجتهاد . وقد سبق أن أوضحنا أن فقهاء مصر يومئذ كانوا مجتهدي مذهب ، بمعنى أنه لم يظهر فيهم صاحب مذهب جديد يخالف للمذاهب الأربعة المعروفة ؛ مع أن أصحاب هذه المذاهب كلها « لم يكونوا رسلاً لا تجوز مخالفتهم » — كما قال

(١) تفضل بالإجابة عن هذه الأسئلة سماحة العلامة الامام محمد الحسين آل كاشف الغطاء في رسالتين بعث بهما إلى من التجف . وقد رأيت أن أنبئهما في ملحق خاص بهما في نهاية البحث .

الإمام عز الدين بن عبد السلام ^(١) . ومن عبارات أحدهم — أعني الفقهاء الشافعية بمصر في ذلك الوقت وهو هنا النووي — قوله : الاجتهاد نوعان : مستقل — وقد فقد من رأس المئة الثانية ؛ فلم يمكن وجوده .

ومن نسب (يريد مجتهد المذهب) — وهو باق الى أن تأتي أشرط الساعة الكبرى . ولا يجوز انقطاعه شرعاً ، لأنه فرض كفاية . ومتى قصر أهل عصر ، حتى تركوه أئتموا كلهم ، وعصوا بأمرهم » ^(٢) .

وشاع في الناس مثل قول النووي هذا ؛ وهو أنه ليس لأحد أن يختار بعد المائتين للهجرة ؛ يعنون بذلك أنه ليس لأحد أن يحدث مذهبا جديداً بعد المذاهب الأربعة المعروفة . وبذلك أقفل الفقهاء على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق ، وقصروا أنفسهم على الاجتهاد للقيود بالمذهب ، بحيث إذا عرضت لأحدهم حكاية لم يعرفوا فيها للأئمة نصاً ، اجتهدوا على مذهبهم ، ونسجوا على منوالهم ، وقلّبوا أقوالهم ، ووقفوا عند هذا الحد .

ومع هذا وذاك فمن الإنصاف لفقهاء العصرين الأيوبي والمملوكي بمصر والشام أن يقال إنهم كانوا يتطلعون الى نوع من الاستقلال في الفقه ، أولى به أن يسمى (سعة في التصرف) . ولم يكن هذا غريباً منهم بعد أن ركبت ربح الفقهاء السنيين بمجىء الفاطميين الى مصر ، وبعد أن زالت عنهم هذه الدولة ، فاستأنفوا عملهم بعد زوالها ، وتبعوا آثار أسلافهم في ذلك :

فمرة يشيع فيهم القول باتباع الشافعي ، وذلك بعد دراسة مذهبه دراسة جيدة ، وأخرى يشيع فيهم القول بالنظر الى الشافعي وأمثاله من أصحاب المذاهب الأربعة على أنهم رجال ، وليسوا برسل معصومين من الخطأ . واذن فليجتهد الفقهاء في ظل الدولتين

(١) انظر الحجوى : كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامى . الربع الرابع ص ٢٤٠

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٥

الأيوبية والمملوكية ، كما اجتهد الرعيل الأول من الفقهاء في ظل الدولة العباسية ،
وليصنعوا صنيعهم في الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة .
وفي هذا المعنى الأخير قرأت كتابا لأبي شامة المتوفى سنة ٦٦٥ هـ عنوانه « المؤمل
في الرد إلى الأصل الأول » ، وجدت المؤلف يدعو فيه بدعوتين :

أولاهما -- التخرج من الفتيا .
والثانية -- عدم التقيد بتقييداً تاماً بالأئمة الأربعة ، وذلك أسوة بأولئك الأئمة
الأربعة أنفسهم . إذ يقول أحدهم ؛ وهو الشافعي « إذا وجدتم عن رسول الله سنة خلاف
قولي ، فخذوا السنة ودعوا قولي » .

ويقول آخر وهو مالك « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ؛
فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ؛ وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » .
ويقول ثالث وهو أحمد بن حنبل « لاتكتبوا عني شيئاً ، لاتقلدوني ، ولا تقلدوا
فلانا وفلانا ، وخذوا من حيث أخذوا » . وإذ يقول رابع وهو أبي حنيفة : « ما جاء عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلي الرأى والعين ، وما جاء عن أصحابه اخترنا ؛ وما كان
من غير ذلك فنحن رجال ، وهم رجال » (١) .

ومثل أبي شامة في هذه الدعوة إلى عدم التقيد بمذهب من المذاهب المعروفة عز الدين
ابن عبد السلام ، وقد أشرنا إلى نزعمه هذه . ثم لانسى ابن تيمية في العصر المملوكي
« فلفد دافع عن سلف السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها ، مع أنها مستقاة
من القرآن والحديث » (٢) .

وكما ننتظر من أصحاب هذه الدعوة الجديدة أن يظهر فيهم من يدعو إلى مذهب
نفسى جديد ، يضاف إلى المذاهب الأربعة المعروفة . ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ؛
وفي ذلك ما يدل على أن مهاجمة المذاهب المعروفة إنما تقترن دائماً بحركات التجديد التي

(١) راجع الرسالة المذكورة ص ١٤ — ٢٣

(٢) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني ، المجلد الأول ، ص ١٠٩

يراد بها الرجوع إلى الكتاب والسنة ، أو التي يراد بها الدفاع عن محاولات اجتهادية خاصة .

ومن ثم ليس غريبا أن نرى فكرة الرجوع إلى الأصل الأول تتردد في فترات مختلفة ، وفي أما كن مختلفة ، ولا تسكون إلا صدى لحركة الإحياء التي تظهر في أوقات خاصة . فذلك ما حدث بمصر في القرن السادس الهجري بعد زوال الدولة الفاطمية ، ثم ذلك ما حدث بمصر في القرن الثامن الهجري ، حين كان ابن تيمية الفقيه الحنبلي صاحب السيطرة الفقهية والكلامية . وذلك أيضا ما حدث ببلاد المغرب ، على عهد المنصور أبي يوسف بن يعقوب ، بين سنتي ٥٥٤ ، ٥٩٥ هـ حين قام ابن حزم الظاهري بحركته المشهورة ؛ فدعا الناس إلى أخذ عقائدهم من الكتاب والسنة وحدهما . واقتنع المنصور بوجهة نظره ، وأصدر منشورا يحرم على الفقهاء الإفتاء بغير الكتاب والسنة ، ويحظر عليهم الأخذ عن واحد بين الأئمة (١) .

ولا تحب ان تدع فصل الفقه حتى نترجم لرجلين فقط من فقهاء العصور التي نؤرخ لها . أما أحدهما فيوضح لنا المسكنة الاجتماعية التي تمتع بها الفقهاء . وهو هنا عز الدين بن عبد السلام . وأما الثاني — وهو ابن تيمية — فيمثل أقلية الفقهاء في زمانه ، وهم الحنابلة .

عز الدين بن عبد السلام

وهو عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مذهب السلي . ولد بدمشق سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسائة للهجرة . وقدم مصر وأقام بها ، وانتهت اليه معرفة المذهب ، مع الزهد والورع ، وبلغ مرتبة الاجتهاد . وزادت إقامته بمصر على عشرين سنة . وهناك تنحى له العلماء عن أماكنهم ، وتآدب معه الشيخ زكي الدين بن عبد العظيم المنذرى ، وامتنع عن الإفتاء من أجله . ولبس الشيخ عز الدين خرقة التصوف من الشهاب السهروردي ، وأخذ نفسه منذ يومئذ بطريقة المتصوفة .

(١) راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٤٣٢ وراجع تاريخ الفکر السامی الربع الرابع ص ٩

وحضر دروس الشيخ أبى الحسن الشاذلى من أئمة الصوفية ؛ وكان هذا الشيخ معجبا
بعز الدين بن عبد السلام كل الاعجاب .

وهكذا بنيت شخصية الشيخ عز الدين :

أولا — على تفوقه فى الفقه إلى درجة الاجتهاد .

وثانيا — على إشاره مسلك المتصوفة .

وثالثا — على قوة أخلاقه وصلاته .

ومن أهم هذه الأخلاق — بالنسبة لزعيم دينى كبير كالشيخ عز الدين — شجاعته
الأدبية التى لا حد لها . وله فى هذه الشجاعة الأدبية نوادر كثيرة . منها ما وقع له مع
ملك بنى أيوب . ومنها ما وقع له مع المماليك .

فما وقع له مع بنى أيوب أنه طلع مرة إلى السلطان بالقلعة فى يوم عيد « فشهد
المسكر مصطفين بين يديه ، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة ، والأمراء تقبل
الأرض بين يديه ؛ فالتفت الشيخ إليه وناداه :

يا أيوب — ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم أبوء لك مصر ، ثم تبيع الخمر ؟

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟

قال نعم ، الحانة الفلانية تباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات ، وأنت تتقلب
فى نعمة هذه المملكة !

وظل الشيخ يناديه كذلك بأعلى صوته ، والعساكر واقفون . فقال :

ياسيدى : هذا أنا ماعلمته ، هذا من زمان أبى .

فقال : أنت من الذين يقولون « إنما وجدنا آباءنا على أمة » ؟

فرسم السلطان بإبطال هذه الحانة . (١)

وسئل الشيخ بعد ذلك : أما خفته ؟ فقال : والله يا بنى ، استحضرت هيبة الله تعالى ،
فصار السلطان قد اى كالقط .

وعما وقع للشيخ عز الدين مع المماليك :

أنه نظر في أمر هؤلاء المماليك ، فوجد أنهم ليسوا أحراراً بوجه من الوجوه ، وأن الرق ينسحب عليهم ويشملهم . وإذن فمن حق المسلمين ألا يصبحوا لهم بيعا ، ولا شراء ، ولا زواجا حتى يصبحوا أحرارا . ونادى الشيخ بهذا الرأي ، وكادت تتعطل به مصالح القوم ، بل تعرضت للتعطل بالفعل . وكبر ذلك على المماليك ، وهم أمراء الدولة ووجوهها ، فأرسلوا اليه يقولون : ماذا تريد منا ؟ فقال لهم : أريد أن نعقد لكم مجلسا ، وينادى عليكم في الأسواق ، ويحصل عتقكم بطريقة شرعية !

وأذهل المماليك هذا الأمر ، وذهبوا إلى السلطان يشكون هذا الشيخ ؛ فحاول السلطان أن يقنع الشيخ بالعدول عن رأيه . ولكن بدون جدوى . ولما ألح السلطان عليه في ذلك غضب عز الدين ، وذهب إلى داره ، وحمل حوائجه على حمار ، وأركب أهله على حمار أخرى ، ومشى خلفهم خارجا من مصر . فلم يكذب عنها ، حتى هربت اليه جماعات العلماء ، والصلحاء ، والتجار ، والخاصة ، والعامّة . وعلم السلطان بذلك ، فلم ير بدا من الركوب إليه بنفسه ، فحمل ، واسترضاه ، ووعد بما أراد .

غير أن المماليك عزت عليهم نفوسهم ، وعظم الخطب عليهم ، وذهب الغضب ببعضهم إلى التفكير في قتل الرجل ، فحمل السيف إلى دار الشيخ ؛ وقرع الباب ، ففتح له ولد عز الدين ، فرجع الولد إلى أبيه مذعورا ، يخبره الخبر . فما وهن الشيخ ولا تززع وأخذ يقول لولده في ثبات غريب :

يا ولدي : أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله !

ثم خرج الشيخ بنفسه ليلقي القتال ؛ وكان يومئذ نائب السلطنة ، فلم يكذب براه هذا حتى جمد السيف في يده ، وقال للشيخ في ضراعة :

ياسيدي : خبر أي شيء تعمل ؟

قال الشيخ : أنادى عليكم في الأسواق !

قال الرجل : نفهم تصرف الثمن ؟

قال الشيخ : في مصالح المسلمين .

قال الرجل : فمن يقبض الثمن ؟

قال الشيخ : أنا .

فصدع المالك بالأمر ، ونادى الشيخ عليهم في الأسواق ، وغالى في ثمنهم ، وقبضه كله ، وصرفه في وجوه الخير .

ومات الشيخ عز الدين ، وكان ذلك في جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ ؛ وسارت الجنازة به تحت القلعة ، وشهد بها السلطان بيبرس ، فقال يومئذ لبعض بطانته :

« اليوم استقر أمرى في الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان قال للناس اخرجوا عليه لانتزع منى الملك » !

وكما كان الشيخ شديدا في الحق على غيره ، فقد كان شديداً أيضاً على نفسه :

حكى أنه أفتى مرة بشيء ؛ ثم ظهر له أنه أخطأ . فنادى في مصر والقاهرة على نفسه : من أفتى له ابن عبد السلام بكذا ، فلا يعمل به ؛ فإنه أخطأ !

ولم يكن الشيخ عز الدين غريبا بهذه الأخلاق وأمثالها على عصره « فقد كان ذلك من خلق الصفوة المهذبة من فقهاء هذا العصر :

« حكى أن قاضيا اسمه ابن عين الدولة لم يقبل شهادة لملك عظيم من ملوك بني أيوب ، هو الملك الكامل نفسه . وذلك لما علم من ولعه بمغنية كانت بمصر ، واسمها (عجيبة) كانت تحضر إليه ، وتقنيه بالجنك على الدف ، في مجلس يحضره ابن شيخ الشيوخ » (١)

وكان من أظهر ما يمتاز به عز الدين وأمثاله من الفقهاء في ذلك العصر مدتهم يد
المساعدة لمن يعرفون من الناس ، ومن لا يعرفونه منهم . وكانوا يوجبون على أنفسهم
الشفاعة لأفراد الشعب عند حكماءه ، وقضاء مصالحهم .
من ذلك ما حكاه الأدقوى عن ابن دقيق العيد — وكان من تلامذة الشيخ
عز الدين — قال :

حكى بعض أصحابنا أن أولاد الشيخ (يريد ابن دقيق العيد) عز عليهم كثرة
تردده على الولاية في الشفائع ؛ وقالوا : هذا فيه بهدلة ^(١) ؛ خذوا ثوبه الذي يخرج به
أخبثوه . ففعلوا ذلك . فجاءه شخص ، وشكاه حاله ؛ وسأله أن يتوجه معه إلى والى
فطلب ثوبه فلم يجده ، وعرف الخبر فتألم ذلك الشخص ؛ فقال له الشيخ :
أنت تعرف أنه متى توجهت معك ينقض شغلك ؟

قال : والله ياسيدي متى رحت معي حصل المقصود . فشئى معه بثوبه الذى هو
عليه . فقال أولاده : هذا ما لنا فيه حيلة . خلوه على سجيته .

وحكى الأدقوى أيضا : أنه كان في سنة حصل فيه غلاء كبير ، حتى إن أكثر
الناس لا يجدون إلا بعض البقول يفتاتون بها . قال الشيخ بهاء الدين الفقطنى : فسأل الشيخ
محمد الدين (يريد ابن دقيق العيد) عن حال الناس . فذكروا له أنهم يفتاتون ببعض
البقول ، فالتزم هو أنه لا يأكل إلا مما يأكل الناس . وما زال يأكل منه حتى ظهر
الخبز في السوق .

فبمثل هذه الأخلاق وحدها استحق هؤلاء الفقهاء أن يكونوا زعماء الشعب
المصرى ، ووكلاءه ، وأمناءه ، وقادته ، وأصحاب الكلمة النافذة فيه ، ذلك على النحو
الذى أشرنا إليه من قبل في الكلام عن الحياة الاجتماعية .

(١) أنظر الطالع السعيد ، ترجمة الشيخ ابن دقيق العيد ، صفحات ٣١٧ إلى ٣٣٨
وانظ (بهدلة) معروف إلى يومنا هذا في اللهجة المصرية . ومثله كثير في الكتب التى تنسب إلى
العصر المملوكى بوجه خاص .

أبيه تيمية

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم
بن تيمية الحراني الحنبلي . ولد يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ١٦٦ هـ بحران ،
قريبا من دمشق . وفر أبوه من جور التتار بأسرته إلى دمشق في أواسط عام ٧٦٦ هـ ،
وهناك عكف الفتى على دراسة الفقه والحديث على والده وعلى غيره من الأساتذة ،
وكان الفتى نادرة في ذكائه وقدرته على الحفظ والاستنباط . « وصار عجبا في سرعة ^(١)
الاستحضار ، وقوة الجنان ، والتوسع في المنقول والمعقول . وقال الذهبي في ترجمته
ما خلاصته :

« وكان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف ، واستدل ، ورجح ،
وكان يحق له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه . وما رأيت أسرع انتزاعا للآيات الدالة على
المسألة التي يوردها منه ، ولا أشد استحضارا للمتون وعزوها منه . وكان آية من آيات الله
في التفسير ، والتوسع فيه . وأما أصول الديانة ، ومعرفة أقوال المخالفين ، فكان لا يشق
غباره فيه . ولعل فتاويه في الفنون تبلغ ثلثمائة مجلد ، بل أكثر . وكان قوّا بالحق ،
لأنه أخذ في الله لومة لائم . ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التصدير فيه . ومن نابذه
وخالاه فقد ينسبني إلى التغالي فيه . وقد أوديت من الفريقين من أصحابه وأضداده . وأنا
لا أعتقد فيه عصمة ، بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية . فإنه كان مع سعة علمه ،
وفرط شجاعته ، وسيلان ذهنه ، وتعظيمه لحرمة الدين ، بشرا تعثر به حدة وغضب ،
وشظف للخضم ^(٢)

قرأ القرآن والفقه ، وناظر وهو دون البلوغ . وبرع في العلم والتفسير ، وأفتى
ودرس وهو دون العشرين ، وصار من كبار العلماء في حياة شيخه . وتصانيفه نحو أربعة
آلاف كراسة وأكثر . وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ، فضلا عن المذاهب

الأربعة فليس له من نظير ، وقد خالف الأئمة الأربعة في عدة مسائل ، صنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة ، وأقام عدة سنين لا يفتى بمذهب (١) .

واستمر ابن تيمية على ذلك حتى قام عليه العلماء بمصر والشام ، فبدعوه ، وناظروه ، وهو ثابت لا يدهن ، ولا يحايى ؛ بل يقول الحق إذا أداه إليه اجتهاده ، فجرت يده وبينهم حملات شامية وأخرى مصرية ، ورموه عن قوس واحدة ، ثم نجاه الله تعالى . إذ كان دائم الابتهاال ، كثير الاستغاثة ، قوى التوكل ؛ رابط الجأش (٢) .

وهكذا كانت حرية ابن تيمية في الجدل والمناظرة سببا في عداوة الكثيرين له من علماء المذاهب الثلاثة ، عدا المذهب الحنبلي .

« ولما كان في القاهرة في ربيع الأول عام ٦٩٩ هـ أفتى في مسألة جاءتته من حماء عن صفات الله بما ألب عليه علماء الشافعية ، وأغضب الرأي العام ، فكان جزاؤه الحرمان من منصب التدريس . ومع ذلك عين في العام نفسه للحض على الجهاد ضد التتار . ولهذا السبب ذهب في العام التالي إلى القاهرة ، وشهد وقعة انتصر فيها المسلمون على التتار بالقرب من دمشق (٣) .

وتفرق الناس في ابن تيمية شيئا ، فمنهم من نسبته إلى التجسيم ؛ بقوله إن اليد ، والقدم ، والساق ، والوجه صفات حقيقية لله ، وأنه مستو على العرش بذاته . ومنهم من نسبته إلى الزندقة ؛ لقوله إن النبي صلى الله عليه وسلم لا يستغاث به ، لأن في ذلك تنقيصا له .

ومنهم من نسبته إلى النفاق لخوضه في على والصحابه رضوان الله عليهم . فقال في على : أنه قاتل لارياسة لا للديانة ، وفي عثمان : إنه كان يحب المال الخ ، فحكموا عليه بالنفاق ، لقوله صلى الله عليه وسلم لعلى : ولا يبغضك إلا منافق .

(١) نفس المصدر ص ١٥٨

(٢) نفس المصدر ص ١٥٩

(٣) دائرة المعارف . العدد الثاني . المجلد الأول ص ١١٠

ومنهم من نسبته إلى أنه يسمى في الإمامة الكبرى فإنه كان يلهج بذكر ابن نومت ، ويطر به « (١) » .

وذهب ابن تيمية عام ٥٠٧ هـ إلى القاهرة . وهناك - بعد أن شهد خمس مرات مجالس القضاة والأعيان بحضرة السلطان - اتهموه بالتجسيم ، فحكم عليه بأن يلقي هو وأخواه في الحب بقلعة الجبل . وبقي فيه سنة ونصف سنة . وفي شوال عام ٨٠٧ هـ نوقش في مسألة كتبها في الرد على مذهب الاتحاد ، « إلا أن الحجج التي جاء بها - اجردت خصوصه من أسلحتهم . ثم سجن بحبس القضاة - لأسباب سياسية - سنة ونصف سنة ، علم في أثناءها أهل الحب أصول الدين . ولما أخل سبيله بعد ذلك بأيام قلائل ، اعتقل في برج بالاسكندرية مدة ثمانية أشهر . ثم عاد إلى القاهرة حيث حصل على وظيفة مدرس في مدرسة أسسها السلطان الناصر ، مع أنه امتنع عن إفتاء هذا السلطان بما يحيز له الانتقام من أعدائه « (٢) » .

وكانت الدولة تعتمد على ابن تيمية في تحريض الجند على القتال ، فكان يقوم بمهمة هذه قياما لم يعرف الناس أحسن منه . وكان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه بشيء من المال أو الطعام أو القماش ، فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك . وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث . فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد أن يورده في عدة مجالس ، كأن هذه العلوم بين عينيه ؛ يأخذ منها ما يشاء ، ويذكر ما يشاء « (٣) » .

وفي جمادى الآخرة سنة ٧١٨ هـ منع بأمر السلطان أن يفتي في مسألة الحلف بالطلاق ؛ (كأن يحلف شخص بالطلاق من زوجته ، معلقا ذلك بحدوث شيء أو عدم حدوثه) . ولما لم يذعن لأمر السلطان حكم عليه بالسجن في قلعة دمشق ، وأفرج عنه بعد خمسة أشهر .

(١) الدرر الكامنة السفر الأول ص ١٥٥

(٢) دائرة المعارف ص ١١١

(٣) الدرر الكامنة ص ١٥٣

وثمانية عشر يوماً . ولكن عاد إلى سابق عهده ؛ حتى ظفر أعداؤه بفتوى له في مسألة شد
الرجال إلى قبور الأنبياء والصالحين التي أصدرها عام ٧١٠ هـ ، فصدر مرسوم باعتقاله في
قلعة دمشق مرة أخرى . فأخليت له قاعة كان يخدمه فيها أخوه . وفيها أقبل على تفسير
القرآن ، وكتابة الرسائل للرد على المخالفين . ولما اتصل بأعدائه خبر هذه المؤلفات ، جرد
من كتبه وأوراقه ومداذه ، وكان هذا الحادث صدمة قوية له ، فمرض عشرين يوماً ،
وتوفي ليلة الاثنين عشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ . وقدر عدد من حضر دفنه في
مقابر الصوفية بمائة ألف رجل ، وخمسة عشر ألف امرأة . !

الفصل الرابع

النحو والقراءات

كان الميراث الفقهي لعلماء العصرين الأيوبي والمملوكي يعتمد على فقه المذاهب الأربعة التي انقسم إليها أهل السنة . وقد رأينا أن المذهب الشافعي كانت له الغلبة في أثناء ذلك . أما الميراث النحوي في مصر فقد كان ميراثاً ضخماً كذلك ؛ إذ كان يتألف من نحو الكوفة والبصرة . وبنحو هانين المدينتين تأثرت مصر تأثراً عظيماً في أول أمرها ؛ ثم استقلت بشخصيتها النحوية بعد ذلك .

ولكي نوضح هذه النتيجة الهامة نعود بالنحو في مصر منذ فتح العرب لها ، ونحاول أن نتبع بايجاز حركة النحو منذ ذلك الوقت حتى عصر المماليك . فلقد فتح العرب مصر في خلافة عمر وانتشرت جهرتهم بها لخصبها وقربها من شبه الجزيرة ، ولاتصالها كذلك بالعرب حتى قبل ظهور الاسلام .

والغريب في تاريخ مصر العربية بعد ذلك أن اللغة العربية دخلت هذه البلاد ، وانتشرت بها سريعاً ، وتغلبت في زمن وجيز جداً على اللغة القبطية ، وعلى اليونانية التي كانت لغة البلاد الرسمية في وقت ما . وسرعان ما وجدنا اللغة العربية يحذقها كثير من المصريين وغيرهم ممن كان ينزل بمصر من يونان ورومان . وفي ذلك يقول ابن النديم في الفهرست عن خالد بن يزيد بن معاوية : وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ، ممن كان ينزل بمدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة » .

واستقر الفاتحون في مصر فأنشأوا لهم دراسة دينية منظمة كان مقرها جامع عمرو بالفسطاط ، وكان يقوم عليها نخبة من أفاضل الصحابة . وقوى شأن هذه الدراسة ، واتسع نطاقها حتى خرجت أعلاما من المجتهدين في الحديث والتفسير والقراءات والفقه والتاريخ . وكان هؤلاء الأعلام نواة لأول مدرسة نحوية لغوية حين كان لا يستطيع واحد من أولئك العلماء أن يستغنى عن اللغة والنحو لفهم العلم الذي يشتغل به ، وكان عليه وقتئذ أن يلم بأصول النحو ، وأن يتعرض لبعض مسائله ، وأن يتعمق بعضها الآخر ؛ وذلك كله في طريقه إلى شرح الفقه أو الحديث أو القراءات ، وما إليها من العلوم الدينية المعروفة .

وكان من نخبة هذه المدرسة الدينية علماء أشهرهم :-

عبدالرحمن بن هرمز المتوفى سنة ١١٧ هـ

وزيد بن حبيب الأزدي بالولاء المتوفى سنة ١٢٧ هـ

ونافع بن نعيم مولى عبدالرحمن بن عمر فقيه الحجاز وشيخ الإمام مالك ، وقد أرسله عمر بن عبدالعزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن ، وكان يجيد العربية .

وعثمان بن سعيد المصري الملقب بورش ؛ وسيأتي ذكره في القراء .

والهيثم بن عدي الطائي السكوفي .

والليث بن سعيد الفقيه المشهور الذي مر ذكره .

وبفضل هذه المدرسة الدينية الأولى أحس المصريون حاجتهم القهوى إلى النحو ، فأقبلوا على تفهم مسائله ، ورحل كثيرون منهم إلى العراق للإرتواء من مناهله .

ثم في أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت مدرسة استقلت بدراسة النحو في مصر ، وجلس رجالها في جامع عمرو إلى جانب علماء الفقه والحديث والقراءات . واشتهرت بالنحو يومئذ أسرة مصرية كبيرة كان عميدها .

ولاد المصادرى

وهو الوليد بن محمد التميمى المصادرى . قال عنه الزبيدى المتوفى سنة ٣٦٩ هـ صاحب طبقات اللغويين والنحويين :

نشأ بمصر ورحل إلى العراق وسمع العلماء . ولم يكن بمصر كبير شىء من كتب النحو واللغة قبله . وكان بأخذ النحو عن رجل من أهل مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن المدنى من الخذاق بالعربية ، فسمع ولاد بالخليل بن أحمد ، فرحل إليه فلقية بالبصرة وسمع منه ولازمه . ثم انصرف إلى مصر ، وجعل طريقه على المدينة ، فلقى معاه فناظره ؛ فلما رأى المدنى تدقيق ولاد المعانى وتعليله فى النحو قال : « لقد ثقت بعدنا الخردل » ^(١) ، يريد لقد أصبحت أكثر دقة فى النحو منا .

ثم ظهرت طبقة بعد ولاد هذا كان من رجالها :

أبو على الأصم بن جعفر الدينورى

قدم البصرة وأخذ عن المازنى ثم رحل إلى بغداد وقرأ على أبى العباس المبرد كتاب صيبويه ، ثم نزل مصر وألف كتابا فى النحو سماه (المذهب) جلب فى صدره اختلاف البصريين والسكوفيين ، وعزا كل مسألة إلى صاحبها . فلما أمعن فى الكتاب ترك الخلاف ، واكتفى بنقل المذهب البصرى وحده . وبقي الدينورى بمصر إلى أن خرج منها مع قدم على بن سليمان الأخفش عام ٢٨٩ هـ ، ثم عاد إليها بعد خروج الأخفش الصغير منها .

وعن الدينورى هذا أخذ أحد أبناء ولاد الذى مر ذكره ، واسمه أبو الحسين محمد ابن الوليد بن ولاد التميمى ، وقد رحل هذا إلى العراق أيضاً ، وبقي بها ثمانية أعوام ، ولقى المبرد وثعلبها ، ووضع كتابا فى النحو سماه (المنق) ، وتوفى عام ٢٩٨ هـ ثم ظهرت بمصر طبقة ثالثة كان من رجالها :

(١) كتاب طبقات النحويين واللغويين للزبيدى — مخطوط بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة نواز الأول بمصر ص ٢٣٧ وما بعدها .

أبو العباس بن ولاد النحوي

وكان بصيراً بالنحو أستاذاً فيه ، ورحل كذلك إلى بغداد ، ولقى الزجاج ؛ وكان الزجاج مفتوناً به ، وكان يقدمه على منافسه أبي جعفر النحاس . وبقي العباس مشغولاً بالنحو حتى مات ، وخلفه في زعامة النحو بمصر أخوه (أبو القاسم بن ولاد) ، وهو دون أخيه في العلم ، وأقل في الوقت نفسه من أبي جعفر النحاس في المرتبة . ولهذا الأخير كتاب في اختلاف البصريين والكوفيين سماء (المقنع) .

ومعنى ذلك أن ولاداً وأبناءه من بعده أول من اشتغلوا بالنحو ، مستقلاً عن العلوم الأخرى بمصر . وبقي النحو في بيت ولاد هذا أكثر من قرنين من الزمان ، ثم ظهر من بعدهم نحويون آخرون لهم خطرهم في الحركة النحوية بالديار المصرية ، كما سيأتي ذكر ذلك . ولا ننسى أن جامع ابن طولون كان منذ منتصف القرن الثالث الهجري بمثابة معهد ديني جديد للدراسات الدينية والنحوية ، إلى جانب المعهد الأول لدراسة هذه العلوم في مصر وهو جامع عمرو .

وكان من أشهر نحاة العصرين الطولوني والإخشيدى ، عدا بنى ولاد وأبى جعفر النحاس والدينوري :

يموت بن المزرع ، وأحمد بن إسحاق الحيرى وعلى بن الحسن الهنائى ، وأحمد بن محمد بن الوليد وأخوه عبدالله بن محمد بن الوليد وغيرهم .

وفي سنة ٣٥٨ هـ استولى الفاطميون على مصر وبنوا بها الجامع الأزهر ، فكان هذا الجامع العظيم من جهة ، ودار العلم وخزانة الكتب من جهة ثانية ، وقصور الخلفاء والوزراء من جهة ثالثة ، بمثابة معاهد جديدة للدراسات الفاطمية السكتيرة ، ومنها النحو واللغة والدين .

وتستحق خزانة الكتب التي أنشأها العزيز بالله أن نشير إليها إشارة موجزة . ففي وصفها يقول المقرئ كثر من العبارات الرائعة ، ومن هذه العبارات قوله :

« وذاكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن أحمد فأمر خزان دفتاره فأخرجوا من خزائنه نيما وثلاثين نسخة من كتاب العين ، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد .
« وذاكر عنده كتاب الجهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخة منه .
ومهما تسكن بمبالغة المقرئ في هذه الأخبار ونحوها ، فهي تدلنا على عظم اهتمام الفواطم بالعلوم اللغوية والنحوية وما إليها .

وبهذا الاهتمام بالعلوم العربية وغيرها أصبحت القاهرة المعزية من أعظم المدن الإسلامية بحيث أخذت تنافس بغداد وقرطبة .

ومصادف هذا كما نعلم ضعف العباسيين من ناحية ، وتحاذل الأمويين بالأندلس من ناحية ثانية . فأخذ العلماء والأدباء يتحولون عن قرطبة وبغداد ، ويفدون جماعات إلى مصر . وهناك التقوا بمن كان بها من العلماء في الأصل ، وأحدث الجميع نهضة علمية وأدبية كبرى .

وكان من أشهر علماء العصر الفاطمي في النحو :
ابن العريف : وهو الحسن بن الوليد بن نصر أبو بكر القرطبي المتوفى سنة ٣٦٧ هـ .
والإمام أبو بكر الأدفوي محمد بن علي المقرئ النحوي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .
والإمام أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ وهو صاحب « إعراب القرآن » .

وعالم آخر غطت شهرته على هؤلاء جميعا وهو :

ابن أبي بشار

وهو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن إدريس ، وكان من كبار القراء ، وله في النحو آراء ، وكان رجلا رحالة يشتغل بتجارة اللؤلؤ ، ثم اشتغل بديوان الإنشاء الفاطمي بمصر ، وعهد إليه مراجعة الرسائل الديوانية وتصحيحها من الوجهتين اللغوية والنحوية ، ثم ختم حياته بما نُقِصَ به حياة الكثيرين من العلماء ، فكان في آخر حياته زاهدا متقشفا منصرفا عن الدنيا .

والمهم في ابن بابشاذ هذا أنه كان قارئاً أكثر منه نحويّاً ، وله كتاب في القراءات . وهو مصري الجنس يدل على مصريته اسمه وهو بابشاذ ، ومعناه (السرور) باللغة القبطية . واختتم العصر الفاطمي بإمام كبير من أئمة النحو في مصر هو :

ابن برى

أبو محمد عبد الله بن برى بن عبد الجبار المقدسي المصري المتوفى سنة ٥٨٢ هـ شاع ذكره واشتهر أمره ، ولم يكن في الديار المصرية مثله ، قرأ كتاب سيبويه ، وتصدر للإقراء بجامع عمرو ، وكان قياً بالنحو واللغة والشواهد ، وكان بلقب « بأبي النحاة » (١) .

وكانت غناية ابن برى موجهة إلى اللغة ، وتصحيح أغلاط اللغويين ؛ فوضع حاشيتين على الصحاح للجوهري ، استدرك فيهما كثيراً مما فات الجوهري هذا من صحيح اللغة ، وصوب كثيراً مما وقع فيه من الأوهام والأغلاط ، وكانت هاتان الحاشيتان أحد المنابع الستة التي اعتمد عليها ابن منظور في تأليف معجمه المعروف « بلسان العرب » .

وفي سنة ٥٦٧ تمسكن صلاح الدين الأيوبي من الظفر بمصر ، وأسس بها دولة كردية النسب عربية اللسان والأخلاق ، أنقذت معظم البلاد الشامية من أيدي الصليبيين ، وانتفعت كثيراً بحضارة الفاطميين ، وحافظت على مكانة المصريين في العلم والأدب ، وأسست لذلك المدارس السكثيرة التي سبقت الإشارة إليها .

وهكذا رأينا إلى الآن أن النحو في مصر بدأ مسابراً للنحو بالبصرة ؛ فأخذوا لدعن الخليل ، وأخذ الدينوري عن ثعلب والمبرد ، وقرأ سيبويه . ثم اتجه النحويون في مصر بعد ذلك إلى بغداد ، فصنعوا صنيعها في المزج بين مذهبي السكوفة والبصرة . ثم تعصبوا للبصريين وحدهم مرة أخرى . فقد زار مصر الأخفش ؛ وهو تلميذ المبرد ونقل إليها مذهب البصرة . ثم عني المصريون بعد ذلك بالخلاف نفسه بين المذهبين ، وأخذوا يشغلون أنفسهم بالمقارنة

بينهما ، وحاكوا في ذلك بغداد نفسها مرة أخرى ، فوجدنا أبا جعفر النحاس يؤلف في مصر كتابه (المقتنع)^(١) في الخلاف بين البصريين والكوفيين .

ثم أن البصرة والكوفة كانت كل منهما قد اتجهت بعد ذلك إلى العناية بمعاني القرآن وإعرابه ومشكله ونحو ذلك ، وألف الزجاج في ذلك كتابه (إعراب القرآن) ، وعنه أخذ أبو جعفر النحاس ، فسرت عدوى ذلك إلى مصر ، ودخلها أبو جعفر هذا ؛ وكان رجلا واسع العلم عارفا بأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين كما رأينا ، وظهرت له بمصر كتب مثل كتب أساتذه الزجاج في جملتها ، ولكنها تختلف عن كتب أساتذه في ترتيبها ، وفي أن النحوف فيها جاء ممزوجا بالأدب والقراءات . ومن هذه الكتب التي ألفها أبو جعفر النحاس كتاب « معاني القرآن » وكتاب « إعراب القرآن » وكتاب « ناسخ القرآن ومنسوخه » ، وذلك إلى جانب كتابه الذي تقدمت الإشارة إليه وهو « المقتنع » . ثم بظهور ابن بابشاذ المهرى تبدأ في مصر مدرسة مصرية صحيحة تجعل جل اهتمامها بالقراءات ، ونجد لزعيمها هذا كتابا في هذا الموضوع بخط يده . ولم تنس هذه المدرسة كذلك أن تعنى بمسائل الخلاف ، ولكنها لم تسرف في ذلك إسراف بغداد ، فانصرفت انصرافا يوشك أن يكون تاما إلى علم الاعراب — أو بعبارة أخرى إلى علم النحو . ويرث العصر الأيوبي فيما يرث عن العصر الفاطمي النحو على هذا الوجه فنلتقى إذ ذاك بنحوى عظيم يستحق أن نقف عنده قليلا وهو :

بحسب بن معط

وهو يحيى بن معط بن عبد النور الزواوى المغربى الملقب بزین الدين المتوفى عام ٦٣٨ هـ وكان إماما في العربية ، وكان شاعرا محسنا ، تصدر بالجامع العميق ، وله كتاب « المقود والقوانين في النحو » ، وكتاب « شرح سيوييه » نظما ، وله « قصيدة

(١) في بقية الوعاة للسيوطي (المبهج) بدل (المقتنع) وهو تحريف .

في القراءات السبع» ، «وقصيدة في نظم كتاب الصحاح للجوهري» ، ونظم كتاباً في العروض^(١) .

ومن النظر في هذه الكتب التي ألفها ابن معط نعلم أن أهميته في النحو ترجع إلى أنه من أوائل الذين عنفوا بتأليف المنظومات العلمية على هذا الوجه . وكان من أهم نظومه العلمية نظم له في النحو يبلغ ألف بيت ، ويسمى لذلك «بألفية ابن معط» ، وعلى نسقها نظمت «ألفية ابن مالك» ، وكانت طريقة العلماء في ذلك أنهم يكتبون النحو أو غيره ثراً ، ثم يصوغون ما كتبوه بعد ذلك في قالب النظم .

ومن سيرة «ابن معط» هذا نعرف أنه كان قد وفد على مهصر من بلاد المغرب . وقد عرفنا أن الذي غلب على هذه البلاد ، وعلى بلاد الأندلس هو الحفظ والرواية ، ومن ثم كان العلم الذي صدر عن هذين البلدين مصبوغاً بهذه الصيغة .

وكما نسمع في العصر الأيوبي بابن معط ، فكذلك نسمع برجل آخر هو موفق الدين عيسى بن عبدالعزيز الاسكندري المتوفى عام ٦٢٩ هـ . ولا يعنينا من هذا الرجل شيء ما أكثر من أنه يلفتنا إلى وجود مدرسة هامة من مدارس النحو ، كان مقرها الإسكندرية ، وكان أكثر علمائها من الرجل الذين يشتغلون بالتجارة .

وأخيراً يصل بنا البحث في نحاة العصر الأيوبي خاصة إلى رجل كان له أكبر الأثر في توجيه حركة النحو في مصر ، لأنه زعيم مدرسة نحوية مصرية استطاعت أن تلفت إليها نظر العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، كما استطاعت أن تخلق لها كثيرين من المنافسين الذين تألفت حولهم مدرسة نحوية أخرى ، كانت تنافس المدرسة التي ظهرت بمصر . وهذا الرجل هو :

ابن الحاجب

وهو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٠ هـ . ولد

(١) السبوطي : بنية الوعاة ص ١٦٤

بقرية أسنا من قرى صعيد مصر . وذلك بعد سنة ٥٧١ هـ . وهو من أبناء الأجناد الأكراد الذين دخلوا مصر مع السلطان صلاح الدين الأيوبي . كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين موسك . ابن خال صلاح الدين . فهو إذن أجنبي الأصل ، ولذلك أثره في تأليفه كما سنرى بعد . وتعلم ابن الحاجب في صغره في القاهرة ، وحفظ القرآن ، وأخذ ببعض القراءات عن الشاطبي ، وسمع من البوصيري ، وتفقه على أبي منصور الأبياري ، وكان من أذكى العالم . هكذا وصفه صاحب البغية .

وكبر ابن الحاجب فاشتغل بالتدريس ، وألقى بعض دروسه بالزاوية المالكية بالجامع الأموي بدمشق . ثم عاد إلى القاهرة وتصدر بالمدرسة الفاضلية ، ولازمه الطلبة .

قال ابن خلسكان : كان من أحسن خلق الله ذهنًا ، وجاء لي مراراً بسبب أداء شهادات . وسألته عن مواضع في العربية مشككة ، فأجاب بأبلغ جواب بسكون كثير وثبت تام (١) . ثم انتقل ابن الحاجب إلى الإسكندرية ليقيم بها فلم تطل مدة إقامته حتى مات .

وكان ابن الحاجب أول فقيه جمع بين فقه المالكية في مصر وفقه المالكية في بلاد المغرب . وكان أول نحوي في مصر نزع بالنحو نزعة فلسفية ، لم تكن تتفق تماماً والبيئة المصرية التي نشأ فيها . وربما كان مرجع هذه النزعة عنده أنه كان أصولياً نظاراً ، توفر على دراسة كتاب المفصل للزحشرى . وما كان هذا الكتاب الأخير إلا تلخيصاً لسكتاب سيديويه . تشهد بذلك عبارته وأمثلة وشواهد . فجاء ابن الحاجب ، ودرس كتاب المفصل دراسة دقيقة جيدة ، واستطاع أن يستخرج منه خلاصة مركزة نافعة ، وذلك في مقدمته « الكافية » في النحو ، و « الشافية » في الصرف . ويدل على انتفاع ابن الحاجب بالمفصل للزحشرى أمثلة وشواهد وعبارته التي تذكر بأمثلة الزحشرى وشواهد وعبارته .

على أن ابن الحاجب كانت له شخصيته الواضحة التي دعت السيوطي لأن يقول فيه :
« ومصفاته في غاية الحسن . وقد خالف النحاة في مواضع ، وأورد عليهم إشكالات
وإلزامات مفحمة يعسر الجواب عنها ^(١) » .

ومعنى ذلك أن النحوالعربي — بعد عصر الخلاف بين البصرة والكوفة — كان قد
استقر بعض الشيء . وشهد الزخشي عصر استقراره هذا ، فوضع فيه المفصل . وانتفعت
الأمصار الإسلامية — ومنها مصر — من هذا الاستقرار ، كما انتفعت من قبل بحركة
الخلاف . ووجدنا ابن الحاجب المصري يفيد فائدة كبيرة من استقرار النحو ونضوجه
مثلا في كتاب المفصل الذي مر بنا .

ومهما يكن من شيء فشهرة ابن الحاجب في النحو ترجع إلى كتابيه السابقين : السكافية
والشافية ، وإلى كتاب ثالث له هو الوافية ؛ وهو نظم مسهب للسكافية . ويقول صاحب
كشف الظنون إن ابن الحاجب نظم الوافية في النحو للملك الناصر داوود بن الملك المعظم
عيسى الأيوبي ، وكان الملك الناصر قرأ النحو على ابن الحاجب نفسه ^(٢) .

واشتهر أمر هذه الكتب الثلاثة التي ألفها ابن الحاجب ، وحظيت بالعناية والدرس
في أكثر الأقطار الإسلامية ؛ برغم أن المؤلف اصطنع في كتابه الأول ؛ وهو السكافية
لغة مختصرة كل الاختصار ، موسومة بالغموض والإبهام . ومن أجل ذلك عني ابن
الحاجب نفسه بشرح هذا الكتاب ، وتبعه كثيرون من العلماء بالشرح أيضا . وما أكثر
ما تعرض النحويون في الواقع لشرح كتب ابن الحاجب عامة ، وشرح السكافية خاصة .
حتى لقد عدَّ صاحب كشف الظنون من شراح السكافية لابن الحاجب أكثر من خمسين
رجلا ، وذلك كله فضلا عن كتبوا حواشي لهذه الشروح على اختلافها ، أو من كتبوا
تعليقات وتقرير لتلك الحواشي وهكذا .

(١) البقية ص ٢٢٢

(٢) كشف الظنون ج ٥ ص ٦

وكان من شراح الكافية الملك المؤيد عماد الدين بن اسماعيل بن الأفضل الأيوبي صاحب حماة ، ورضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي . وقد مدحهما صاحب الخزانة واثق عليهما .

وحسبنا ذلك لنتقل إلى الكلام عن عالم آخر من علماء النحوي الأندلس ، أتى الشرق ، وأحدث به نهضة نحوية تستحق الذكر ، وكانت مصر من أكثر الأقطار الإسلامية تأثراً بهذه النهضة النحوية الكبرى . ومن أجل هذا وجب علينا أن نقرده هنا بمبحث خاص . وهذا الرجل هو :

ابن مالك

وهو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي الأندلسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ . نزيل دمشق ، وإمام النحاة ، وحافظ اللغة . أخذ النحوي الأندلس عن أبي علي الشلوبين ، ثم نزل دمشق وسمع الحديث بها عن ثابت بن الخياط السكلاعي ، وعن السخاوي ، وحسن بن الصباح ، وجماعة . وأخذ العربية عن غير واحد . وجالس بحلب ابن يعيش ، وهو شارح كتاب المفصل . وجالس بحلب أيضاً ابن عمرو تلميذ ابن يعيش . واعتمد ابن مالك على نفسه بعد ذلك في قراءة كتب الأقدمين من اللغويين والنحويين ، وحفظ كثيراً من مواد اللغة والأدب والفحو والقراءات ، حتى غدا إماماً لا يجارى في كل مادة من هذه المواد . ففي اللغة على سبيل المثال : استطاع ابن مالك أن يفصل ما انفرد به صاحب المحكم عما انفرد به الأزهري في اللغة . وعلق الصفدي على ذلك بقوله : وهذا أمر معجز لأنه يحتاج إلى معرفة جميع ما في السكتابين . وتلك إحدى المزايا التي امتاز بها ابن مالك .

وأخرى من هذه المزايا هي أن نظم الشعر كان سهلاً عليه في جميع بحوره . فأعانه ذلك على اختصار النحو ، ونظمه في منظومات أشهرها :

الكافية في ثلاثة آلاف بيت ، ثم الخلاصة وهي المعرفة عندنا « بالأقية » التي يعتمد عليها الطائفة إلى اليوم . ومن هذه المنظومات « إكمال الاعلام بثلاث الكلام » في اللغة الخ . ومزية ثلاثة لابن مالك هي أنه كان أكثر من غيره حفظاً لأشعار العرب واستشهاداً بها في النحو . ولو أنه كان رجلاً غلبت عليه طريقة أهل الصلاح ، فكان يؤثر الاستشهاد بالقرآن أولاً ؛ فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الحديث ، فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الشعر .

وهكذا اتفق ابن مالك دراسة هذا العلم حتى قيل فيه : إنه ما خلى للنحو حرمة ؛ أي أنه يسره للناس جميعاً .

وكان لابن مالك منافسون كثيرون ؛ من أخطرهم أبو حيان الأندلسي الذي أخذ عليه أنه « لم يصحب من له البراعة من الشيوخ في اللغة . ولذا تضعف استنباطاته وتعقباته على أهل هذا الشأن ، وينفر من المنازعة والمباحثة والمراجعة . وهذا شأن من يقرأ بنفسه ، ويأخذ العلم من الصحف بفهمه » (١) .

ومع ذلك فإن أبا حيان هذا هو الذي يقول في ابن مالك في موضع آخر : « لا يكون تحت السماء أنحى ممن عرف ما في تسهيله » يريد تسهيل ابن مالك . وقرنه في تفسير البحر المحيط بمصنف سيبويه . وأقية ابن مالك في النحو ، وكافية ابن الحاجب في هذا العلم ، مازالتا في الأيدي إلى اليوم . وهما المصدران الأساسيان للنحوي بمصر . غير أن أقية ابن مالك الأندلسي غلبت شهرتها عندنا بمصر كافية ابن الحاجب المصري ، وغطت عليها ؛ في حين أن الحاجبية نالت شهرتها في العراق والهند وفارس . وهنا يقف الباحث موقف العجب ؛ فإن ابن الحاجب مصري ، وكان من حق مقدمته أن تذاع بمصر ، وأن يتعصب لها أهلها . وابن مالك أندلسي ؛ ومن حق منظومته أن تشتهر بالأندلس وبلاد المغرب . فما عسى أن يكون السبب في ذلك ؟ . لعل الإجابة عن هذا

السؤال يمكن استنباطها من بعض العبارات التي أوردناها في ترجمة ابن مالك نفسه ، ومنها عبارة السيوطي وهي :

وصرف همته إلى لسان العرب حتى بلغ فيه الغاية وأما اللغة فكان إليه المنتهى في الإكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشيتها وأما أشعار العرب التي يستشهد بها فكانت الأئمة الأعلام يتحIRON فيها ويتمجبون من أن يأتي بها . وكان يقول عن الشيخ ابن الحاجب : إنه أخذ نحوه عن صاحب المفصل ، وصاحب المفصل نحو صغير ، وناهيك بمن يقول هذا في الزمخشري (١) .

من هذه العبارات وأمثالها يتضح لنا أن ابن مالك كان أميل إلى الحفظ والنقل وأنه كان في هذا مخالفا لابن الحاجب المصري الذي أثر الطريقة الفلسفية كما رأينا . ولعله من أجل ذلك قيل في ابن مالك : إنه كان لا يحتمل المباحثة ولا يثبت للمناقشة (٢) . ذلك عندي هو السبب الذي من أجله راج مذهب ابن مالك الأندلسي في مصر بينما لقي مذهب ابن الحاجب المصري شهرته في العراق وفارس والهند . فكان كل مذهب منهما عرف طريقه إلى البيئة التي تقبله ، أو التربة التي يستطيع أن يتمو فيها نموا ظاهرا ويحييا حياة طيبة .

وسبب آخر في رواج كتب ابن مالك في مصر ، هو أنه كان رجلا واضح الطريقة ، عربي الديباجة ، مؤثرا السهولة التي تتفق ومزاج المصريين على حين جاءت كتابة ابن الحاجب السكردى الأصل غامضة غموضا دعت إليه دقته العلمية من جهة — وميله إلى التركيز والإختصار على عادة أصحاب المتون من الفقهاء والأصوليين من جهة ثانية . ولم يكن ابن مالك متعصبا للمذهب البصري وحده ، وإن كان جمهورا ما في ألقية من نحو البصريين . فقد كان يأخذ أحيانا بالمذهب السكوفي وقلماء كان يفرد برأى خاص . استمر الحال على ذلك حتى ظهرت دولة المماليك البحرية فشهدت هذه الدولة نهضة عظيمة في النحو وغيره من الدراسات العربية . وكان على رأس هذه الحركة النحوية القوية ثلاثة رجال وهم :

(١) البقية ص ٥٣

(٢) البقية ص ٥٥

أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٢٥ هـ ، وابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١ هـ ، وابن عقيل المتوفى سنة ٧٦٩ هـ .

وبجهود هؤلاء الثلاثة ظهرت بمصر مدرسة جديدة في النحو كانت تستمد من ابن الحاجب قليلا من فلسفته ، ومن ابن مالك كثيرا من توسعه في الرواية . ومضت هذه المدرسة في جهدها حتى وجدنا كتب ابن الحاجب تنأى عن مصر ، بينما كتب ابن مالك تثبت بها وتستقر . وقام هؤلاء الثلاثة على نشر كتب ابن مالك ، كل بعد صاحبه .

والحق أن هؤلاء الثلاثة كانوا خير ثمرة من ثمرات الحياة العلمية النشيطة التي شجع عليها سلاطين المماليك ؛ كما كانوا غرس الأساتذة الذين سبقوهم في العصر بن الفاطمي والأيوبي ؛ وإن اختص كل واحد منهم فيما بعد بمنهجه ، وعرف بطريقته . فأما أولهم :

أبو حيان الأندلسي

فهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الإمام أثير الدين الأندلسي النفري — بنون وفاء وزاي — نسبة إلى نفزة إحدى قبائل البربر .

ولد بموضع في غرناطة آخر شوال عام سنة ٦٥٤ هـ . ولم ير الناس في زمانه أكثر اشتغالا منه بالنحو وبالصرف . ولم يزل بمدينة غرناطة حتى وقع الخلاف بينه وبين أساتذته في النحو بهذه المدينة ، فتركها ورحل إلى مصر ، وما زال بالديار المصرية حتى انتهت إليه رئاسة النحو بها ؛ كما أصبح شيخ المحدثين والمفسرين بالمدرسة المنصورية بجوامع قلاوون . ويؤخذ من ترجمته أنه كان شيعيا . وقد لاحظ القدماء أن أكثرية واضحة من النحويين كانوا يتعصبون لعلي بن أبي طالب . والسبب في ذلك أن نشأة النحو كانت بالكوفة . والكوفة هي عش الشيعة . وكان لأبي حيان هذا إقبال عظيم على الأذكياء من طلبته ، وعنده تعظيم لهم ؛ وكان من أخلاقه البخل ؛ وفي ذلك يقول :

أنتع في تحصيله وأضيعه إذن كنت معتاضاً من البرء بالسقم
ومات بالقاهرة عام ٧٤٥ هـ .

وكان من تلاميذ أبي حيان جماعة اشتهروا بالفضل منهم : الشيخ تقي الدين السبكي ، والجمال الأسنوي ، وابن عقيل ، وخليل بن أبيك الصفدي ، وغيرهم لا يحاط بهم .

واشتغل أبو حيان بعلوم كثيرة منها الحديث والتفسير والقراءات ، ثم الأدب والتاريخ . ولكنه خص النحو والتفسير بالجزء الأكبر من عنايته ، خدمهما أكثر عمره ، حتى صار لا يدركه أحد فيهما .

ترجم له أحد تلامذته وهو الصفدي الذي مر بنا فقال :
ولم أرفى أشيأى أكثر اشتغاله منه . لأنني لم أره إلا وهو يسمع أو يشغل أو يكتب ؛ وهو ثبت فيما ينقله ، محرر لما يقوله ، عارف باللغة ، ضابط للألفاظ ، وأما النحو والتصرف فهو إمام الدنيا فيهما . ثم قال : وهو الذي جسد الناس على مصنفات الشيخ جمال الدين ابن مالك ، ورغبهم في قراءتها ، وشرح لهم غامضها وكان يقول عن مقدمة ابن الحاجب : هذه نحو الفقهاء . والتزم ألا يقرئ أحداً ، إلا إن كان في كتاب سيبويه ، أو في التسهيل لابن مالك ، أو في تصانيفه هو .

وكان أبو حيان يرى أولاً رأى الظاهرية . ثم تذهب بمذهب الشافعية . وتولى تدريس التفسير بالمدرسة المنصورية ، والإقراء بالجامع الأقمر من جوامع العصر الفاطمي .

أما مؤلفات أبي حيان فقد أربت على خمسين مؤلفاً ؛ ذكرها تلميذه الصفدي (١) . ومن أهمها : البحر المحيط في التفسير ، وإتحاف الأريب بما في القرآن من غريب ، والتجريد لأحكام سيبويه ، والتنزيل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب التذكرة في اللغة ، وكتاب المبدع في التصريف ، وكتاب الغريب ، وكتاب التدريب .

وأما مصنفات أبي حيان في القراءات فمنها : كتاب النافع في قراءة نافع ، والمورد النمر في قراءة أبي عمرو ، والروض الباسم في قراءة عاصم . وهكذا كتب أبو حيان عن أكثر من عرفهم من القراء .

والعجيب في أبي حيان أنه إلى جانب هذا كله ألف كتباً في اللغات التركية والفارسية والحبشية واليهودية ، وأصبح معجزة زمانه بهذه المصنفات كلها .

ومهما يكن من شيء فإن أشهر كتبه في النحو اثنان هما كتاب التنزيل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب الإرشاف . قال السيوطي : لم يؤلف في العربية أعظم من هذين الكتابين ، ولا أجمع ولا أَرْضَى للخلاف والأحوال ، وعليهما اعتمدت في كتابي جمع الجوامع . ولتنتقل من أبي جيان هذا إلى نحوي آخر هو :

ابن هشام الأنصاري

عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري ، الشيخ جمال الدين . ولد في الخامس من ذى القعدة سنة ٨٠٧ هـ . وتوفي في الخامس من ذى القعدة سنة ٧٦١ هـ . وكان مولده بالقاهرة ، وبها نشأ . فهو إذن مصري المولد والنشأة ، بخلاف أبي جيان فهو أندلسي النشأة مصري الإقامة . وابن هشام عالم يفخر به العصر المملوكي كله . وفيه يقول ابن خلدون :

« مازلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية ، يقال له ابن هشام أنحى من سيديويه . وكان ينفخ في طريقته نحو أهل الموصل ممن اقتفوا أثر ابن جني ، واتبعوا مصطاح تعليمه ، فأتى من ذلك بشيء عجيب دل على قوة ملكته وإطلاعه » (١) .
ونحن نعرف أن مدرسة الموصل كان على رأسها رجلان من أشهر النحاة وهما : أبو علي الفارسي ، وتلميذه ابن جني . وقد اشتهر الرجلان بكأتهما ونظرهما إلى النحو واللغة على أن كلا منهما ظاهرة اجتماعية يمكن تعليمها . ومن ثم نظرا في كتب سيديويه والخليل فأكملاهذه الكتب واستطاعا تقييس اللغة وطردها طرداً لا خلل فيه ، وتعميل الشاذ منها يقبله العقل . حكى ابن جني عن أستاذه أبي علي أنه كان يقول : أخطئ في مسألة لغوية ، ولا أخطئ في واحدة قياسية .

وأتى ابن هشام الأنصاري فاتخذ لنفسه طريقة أهل الموصل ، وبحث في اللغة ودقق ، « وتصدر لنفع الطالبين ، وانفرد بالفوائد الغريبة ، والمباحث الدقيقة ، والاستدراكات

الفريية ، والتحقيق البارع ، والاطلاع المفرط والاقدار على التصرف في الكلام ،
والمسكة التي كان يتمكن من التعبير بها عن مقصوده بما يريد ، مسهياً وموجزاً ، مع التواضع
والبر والشفقة ، ودماثة الخلق ورقة القلب . لذلك امتازت كتب ابن هشام بالوضوح أولاً
وبالدقة ثانياً . ومن أجل هاتين الصفتين خالف ابن هشام أستاذه في كثير من آرائه ، كما
خالفه في طرق أدائه . فقد كان أبو حيان معقداً بعض التعقيد ، بينما كان ابن هشام سهلاً
واضحاً كل الوضوح . وكان أبو حيان قوى الحافظة ، معتمداً على الرواية والنقل ، بينما
كان ابن هشام أقدر منه على الاستنباط ، وأبرع في القياس ، وأكثر منه ميلاً
إلى المناقشة .

وأما مصنفات ابن هشام فقد أربت على العشرين ؛ وجاء أكثرها شروحاً قيمة
لطائفة من الكتب المشهورة في النحو ، المنسوبة إلى كبار البارزين في هذا العلم ؛ نستفي
من ذلك كله كتابه « شذور الذهب » فقد كان من وضعه وتأليفه ، وفيه مجال كبير
لظهور شخصيته وطريقته . والمطلع على كتب ابن هشام يخرج منها كذلك معجباً أشد
الأعجاب بسعة اطلاعه ، ومهارته في التحقيق والتدقيق ، وقدرته على مناقشة علماء النحو
واللغة والفقه والحديث ، وميله إلى اصطناع المنطق في مناقشة الآراء ، ومعرفته الواسعة
بالشواهد الأدبية والقرآنية ، وقدرته كذلك على التخريج ، وحرصه كل الحرص على
أن يقرن كل قاعدة أو رأى بشاهد أو دليل .

ولا ننس كذلك أن من أشهر كتب ابن هشام كتابه « مغنى اللبيب عن كتب
الأعريب » وهو الكتاب الذي وصل إلى ابن خلدون ، وأثنى عليه كثيراً في مقدمته
وقال : فوقفنا منه على علم جم ، يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ، ووفور بضاعته منها .^(١)
ومن أشهر مؤلفات ابن هشام : شذور الذهب ، ومغنى اللبيب ، وكتاب قطر الندى
وبل الصدا . وكتاب الأعراب في الفحو . ولهذا الأخير شروح للكافيا جى ، وخالد الأزهرى ،

والمقدسي وغيرهم؛ بعضها مطبوع بمصر، وبعضها الآخر مخطوط في مكاتب أوروبا. ثم كتاب موقد الأذهان وموقظ الوسنان، في أعوص مسائل النحو، وكتاب الجامع الصغير في النحو. وأخيراً كتاب الروضة الأدبية في شواهد اللغة العربية. عول فيه على ابن جني^(١).

ابن عقال

وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن عقال بن عبد الله بن محمد بن محمد الحلبي الممداني نزيل القاهرة. ولد سنة ٦٩٨ هـ وتوفي سنة ٧٦٩ هـ. قدم القاهرة وبقي يشتغل بها إلى أن نفي. ولازم أبا حيان، فقال في حقه: ماتحت أديم السماء أنجى من ابن عقال. ولازم القنوي، وأبا الجلال القزويني، وجماعة من أكابر علماء الفقه والحديث والتفسير. وباب في الحكم عن عز الدين بن جماعة. ثم تولى القضاء مكان ابن جماعة، ثم عزل وعاد ابن جماعة. وكان قوى النفس يتيه على أرباب الدولة، وهم يخضعون له ويعظمونه. وكان إماماً في العربية والمعاني والبيان، مشاركاً في الفقه والأصول، عارفاً بالقراءات السبع. وله تصانيف منها: شرح التسهيل، وشرح الألفية، وقطعة في التفسير، وصل فيها إلى آخر سورة آل عمران. وأهم هذه التصانيف شرحه للألفية. وقد أملى هذا الشرح على أولاد أستاذه جلال الدين القزويني قاضي القضاة في عصره، وتأنق في هذا الشرح، وحاول جهد المستطاع أن يكون سهل الفهم قريب المأخذ، حتى يقبل عليه تلامذته إقبالاً عظيماً. ومعنى ذلك أن جهده فيه جهد المعلم الحاذق الذي لا يهنيه من السكتاب إلا أن يكون مفهوماً من الطلاب. ومن ثم أتت شهرته، وبقي يعتمد عليه الطلاب في معاهدنا المصرية إلى اليوم.

(١) أنظر تاريخ ادبيات اللغة العربية لجورجي زيدان ج ٣ ص ١٤٣

علم القراءات

« وهو علم يبحث في صور نظام كلام الله تعالى ، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة ، وهو يعتمد على العلوم العربية التي تعين على تحصيل هذه الملكة . وفائدة ذلك صون كلام الله تعالى من التغير والتحريف . وقد يبحث أيضاً في الاختلافات غير المتواترة مما وصل إلى حد الشهرة ^(١) » .

وقد كان لمصر شهرتها في هذا العلم ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني للهجرة ؛ أي منذ عرفت مصر رجلاً من أبنائها هو :

ورشم

وهو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو بن سليمان بن إبراهيم ، أبو سعيد ، وقيل أبو القاسم ، وقيل أبو عمرو القرشي القبطي المصري الملقب بورش . كان مولى آل الزبير ابن العوام . ولد بمصر سنة ١١٦ هـ . وأخذ القراءة عن نافع الذي كان عمر بن عبد العزيز بعث به إلى مصر ليعلم أهلها قراءة القرآن ؛ ففعل وكان من تلامذته ورش هذا . ونافع هو الذي لقبه بهذا اللقب ومعناه البياض . وقيل إن ورشاً روى الحروف السبعة (أي القراءات السبع) عن عبد الله بن عامر السكيزي . وكان لورش اختيار يخالف فيه نافعاً . وإلى ورش انتهت رئاسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه ؛ وكان جيد القراءة ، حسن الصوت ؛ إذا قرأ يهمز ، ويمد ، ويشد ، ويبين الإعراب ، ولا يملء سامعه ^(٢) . وتوفي ورش بمصر سنة ١٩٧ هـ عن سبع وثمانين سنة . وكثر بمصر أتباعه وتلاميذه ؛ وكان منهم أبو يعقوب الأزرق يوسف بن عمرو بن يسار المدني ثم المصري . ولزم استقائه مدة طويلة ، وخلفه في الإقراء بالديار المصرية ، وانفرد عنه بتقليظ اللامات وترقيق الراءات .

(١) انظر مفتاح السعادة — لطاش كبرى زادة ص ٣٤٧

(٢) انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ص ٢٩٠ — نقره برچستراسر .

وبقى أهل مصر وبلاد المغرب لا يعرفون غير ورش، وأبى يعقوب الأزرق الذى توفى بمصر فى حدود الأربعين ومائتين للهجرة .

ثم فى القرن الرابع الهجرى اشتهر من القراء : أبو بكر بن عبد الله بن مالك النجيبى المصرى ؛ شيخ القراء فى زمانه . وهو تلميذ أبى يعقوب الأزرق .

ومن اشتهروا بالقراءة أيضاً فى هذا القرن أبو بكر الادفوى المصرى . وقد مر ذكره فى المفسرين ، وكان تلميذاً للنحوى اشتهر بمصر ، وسبقت الإشارة إليه أيضاً ؛ وهو أبو جعفر الفحاح . وقد انفرد أبو بكر فى قراءة نافع مع سعة علم ، وبراعة فهم ، وصدق لهجة ، وتمكن من العربية ، وبصر بالمعاني . وهو صاحب كتاب « الاستغناء فى علم القراءات » توفى سنة ٣٨٨ هـ .^(١)

ثم فى القرن الخامس الهجرى اشتهر من القراء رجل يقال له أبو طاهر الأنصارى الأندلسى ثم المصرى ؛ مصنف « العنوان فى القراءات » . وعبد الرحمن بن أبى بكر ؛ صاحب كتاب « التجويد فى القراءات » . واليه انتهت رياضة الإقراء بالأسكندرية . قال سليمان بن عبد العزيز الأندلسى :

مارأيت أحداً أعلم بالقراءات منه ، لا بالشرق ، ولا بالمغرب : قرأ النحوى على ابن بابشاذ الذى مر ذكره فى النحاة ، وشرح مقدمته . وكان أستاذاً للسلفى الذى مر ذكره فى المحدثين . ومات سنة ٥١٦ هـ .

وفى عصر الدولة الأيوبية اشتهر كثيرون فى علم القراءات ، ومنهم :

اليسع بن حزم أبو يحيى الغافقى الأندلسى الجياني . رحل إلى المشرق ، فأقام بالأسكندرية ، ثم أتى مصر ، فأكرمه صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان يجمع بين القراءة ، والحديث ، والعلم بالأنساب ، والتاريخ . وله فى هذا العلم كتب .

ولم يعرف العصر الأيوبي فى القراء أشهر من الإمام المعروف باسم :

الشاطبي

وهو القاسم بن فيره (بكسر الفاء ، بعدها ياء ، ثم راء مشدودة مضمومة — ومعناه الحديد بلغة عجم الأندلس) بن خلف بن أحمد أبو القاسم الشاطبي الرعيني (نسبة الى ذى رعين ، ملك من ملوك اليمن — الضريير . ولد سنة ٥٣٨ هـ بشاطبة من بلاد الأندلس . وقرأ ببلده القراءات . وكانت قراءة ورش قد انتقلت اليها . ثم رحل الى بلنسية ، بالقرب من بلده فعرض^(١) بها كتاب التيسير للداني من حفظه ، والقراءات على ابن هذيل ، وسمع منه الحديث ، وروى عن كثيرين . وقرأ كتاب سيبويه في النحو ، والكمال للمبرد في الأدب ، وأدب السكاك لابن قتيبة . وقرأ كثيراً من كتب التفسير . ثم رحل للحج فسمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية .

ولما دخل مصر أكرمته القاضى الفاضل ، وعرف مقداره ، وأنزله بمدرسته التي بناها داخل القاهرة ، وجعله شيخها ، وعظمه تعظيماً كثيراً . وبهذه المدرسة نظام الشاطبي قصيدته اللامية والرائية في القراءات . وجلس للأقراء ، فقصده الخلائق من الأقطار . فلما فتح الملك الناصر صلاح الدين بيت المقدس توجه فزاره في سنة ٥٧٩ هـ . ثم رجع فأقام بالمدرسة الفاضلية يقرئ بها حتى مات .

وكان الشاطبي أعجوبة في الذكاء ، كثير الفنون ، آية من آيات الله تعالى في القراءات ، حافظاً للحديث ، بصيراً بالعربية ، إماماً في اللغة ، رأساً في الأدب ، مع الزهد والولاية ، والعبادة ، والانقطاع ، والكشف ، شافعي المذهب ، مواظباً على السنة . قيل إنه ولد أعمى . ولقد حكى عنه أصحابه ، ومن كان يجتمع به عجائب ، وعظموه تعظيماً بالغاً ، حتى لقد أشد فيه الامام الحافظ أبو شامة المقدسى — رحمه الله — من نظمه :

رأيت جماعة فضلاء فازوا بروية شيخ مصر الشاطبي
وكلموه يعظمه ويشيرون كتعظيم الصحابة للنبي !

(١) البرض طريقة من طرق التلقي ؛ إما أن يقرأ الشيخ فيها بنفسه ، وإما أن يسمع من طلبته من يقرأ له وبوافق هو على القراءة .

ومعصر ألف الشاطبي قصيدته الموسومة بالشاطبية — كما قلنا . وذكر أنه ابتداء أولها بالأندلس إلى قوله (جملت أبا جاد) ، ثم أكلها بالقاهرة . ومن وقف على قصيدته هذه علم مقدار ما أتاه الله في ذلك ؛ خصوصاً اللامية التي عجز الباغاء من بعده عن معارضتها . فإنه لا يعرف مقدارها إلا من نظم على منوالها ، وقابل بينها وبين ما نظم على طريقها . ورزق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفن . فأنتى لا أحسب أن بلداً من بلاد الاسلام يخلو منه . بل لأظن أن بيت طالب علم يخلو من نسخة منه . وموضوع هذا الكتاب هو القراءات السبع .

وتوفي الشاطبي في عشرين جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ هـ بالقاهرة ، ودفن بمقبرة القاضي الفاضل (١) .

ومن قراء العصر الأيوبي أيضاً إمام اسمه تقي الدين ابن أبي الجود ؛ وهو أستاذ الإمام عبد الظاهر بن عبد الظاهر الملقب برشيد الدين . وكان الأمام عبد الظاهر هذا ضريراً ، وبرع في النحو ، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بمعصر . « وكان له جلالة ظاهرة ، وحرمة وافرة ، وخبرة تامة بوجوه القراءات » . وهو والد الكاتب المملوكي البليغ محي الدين بن عبد الظاهر . ومات سنة ٦٤٠ هـ .

وكان من تلامذة ابن أبي الجود إمام آخر اسمه كمال الدين الضرير ، وهو أبو الحسن علي الهاشمي المصري ، كان صديقاً للشاطبي ، وكان صهره أيضاً ، وكان رئيساً للإقراء في عصره . ومن تلامذته أيضاً إمام ثالث اسمه اسمعيل بن هبة الله بن علي المصري . ختم بموته أصحاب الشيخ ابن أبي الجود . ومات ابن هبة الله سنة ٦٨٠ هـ .

ثم في العصر المملوكي اشتهر من القراء :

الجزائدي — وهو تقي الدين يعقوب بن بدران بن منصور المصري المتوفى سنة ٦٨٨ هـ .

(١) هذه الترجمة مأخوذة من كتاب غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري رقم ٢٦٠٠ نسخة برجستراسر .

وابن الصواف — وهو يحيى بن أحمد بن عبدالعزيز شرف الدين ابن الصواف
الجزامى الاسكندراني . ولد سنة ٦٩٠ هـ ، وكان أستاذاً للإمام السبكي ، ومات سنة
٧٥٠ هـ . قالوا : وبموته نزل القراء درجة .

وتقى الدين بن الصائغ — وهو محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصرى شمس الدين .
كان تلميذاً للسكّال الضرير الذى مر ذكره ، وإليه رحل الطلاب من أقطار الأرض
لانفراده بالقراءة دراية ورواية . وكان فقيهاً شافعيّاً مشاركاً فى فنون كثيرة . وتوفى سنة
٧٢٥ ؛ بالغاً من العمر أربعاً وتسعين سنة .

وربما كان آخر القراء بالديار المصرية فى عصر المماليك البحرية هو :
العسقلانى — أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد المصرى ؛ إمام جامع ابن طولون ،
وتلميذ تقى الدين الصالح الذى مر ذكره . سمع الشاطبية على أستاذه هذا ، وكان العسقلانى
خاتمة أصحابه بالسمع . وتسكّثر الناس عليه حتى مات سنة ٧٩٣ هـ (١) .
والذى نلاحظه حتى الآن أن جميع من عرفوا بالقراءة من شيوخ مصر وأئمتها كان
عليهم أن يحذقوا طائفة كبيرة من العلوم ؛ لا يبلغ أحدهم فى علم القراءة مبلغاً عظيماً حتى يلم
إلماماً كافياً بها . وكان من أول هذه العلوم التى نشير إليها علم النحو أو العربية . ولهذا
السبب وحده جعلنا القراءة مع النحو فى فصل واحد من فصول هذا البحث . ولهذا
السبب أيضاً اشتهر بالقراءات كل من اشتهر يومئذ بالنحو . ومنهم على سبيل المثال
أبو حيان النحوى الأندلسى المتوفى سنة ٧٤٥ هـ ، وقد مر ذكره ، وقلنا فى صفته إنه كان
نحوى عصره ولغوياً ومقرئاً فى وقت معا .

الفصل الخامس

اللغة

كان خليقا بنا أن نتسكلم عن معاجم اللغة عند الكلام عن الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي . إذ الواقع أن المعاجم اللغوية التي ظهرت في ذلك العصر كانت إلى الموسوعة أو «دائرة المعارف» أدنى منها إلى المعجم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة .

ونحن نعرف أن اللغة العربية كانت خليطاً من لهجات كثيرة ؛ كان النزاع بين القبائل يحول دون توحيدها ؛ وإن كان الحج ، وإقامة الأشهر الحرم ، والأسواق الأدبية المعروفة ، وغير ذلك من العوامل التي خففت من حدة هذا الخلاف بين تلك اللهجات . ثم طرأ الفساد على اللغة العربية منذ الفتوح الإسلامية ، وامتزاج الأمم الأجنبية بالأمة العربية . ولا ننس الإماء وما كُنَّ يتكلفنه من اللحن الذي دعا إليه الطبع نفسه حيناً ، والنظرف أحياناً . ومنذ يومئذ ظهرت الحاجة إلى جمع اللغة ، واعتمد العلماء في ذلك على طائفة من المصادر : أولها القرآن ، ويليه الحديث النبوي بعد الوثوق من صحته نسبته إلى النبي ، ثم الشعر ؛ على أن يقدم منه الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام . ثم يأتي مصدر رابع من مصادر جمع اللغة ؛ كانت له قوته وخطورته ؛ وهذا المصدر هو الصحراء . وإليها كان يرحل العلماء ، وفيها كانوا يخاطبون الأعراب ؛ يسمعون كلامهم ، ويأكلون طعامهم ، ويسجلون كل ما يرونه هناك .

وقد احتذى علماء اللغة يومئذ حذو علماء الحديث ، فكانوا يهتمون مثلهم بالسند ، وكانوا يصنعون صنيعهم في تجريخ بعض اللهجات ، وتعديل بعضها الآخر وهكذا . ولكن سرعان ما وجد العلماء أنفسهم مضطرين بعد ذلك إلى العُدول عن هذه الطريقة ، ومالوا إلى شيء من التيسير . ومر جمع اللغة نفسها في مراحل :

في أولها — جمعت الألفاظ من هنا وهناك : فلفظ في المطر ، ولفظ في النبات ؛ وصححوا ذلك كله بترتيب السماع .

وفي الثانية — جمعت الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في كتاب واحد .

وفي الثالثة — اهتمدى العلماء إلى فكرة المعجم الذى يشمل كل الفاظ العربية بقدر المستطاع . وقالوا إن أول من فكر فى ذلك هو الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٨٠ هـ . وال خليل هو صاحب كتاب العين ؛ وقد جاء فى دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع فى ترتيب كتابه ما كان يتبعه علماء النحو فى اللغة السنسكرىية ؛ فقد كانوا يبدأون بحروف الحلق ، ويفتھون بحروف الشفة ، فحذا حذوهم فى ذلك (١) .

وتوالى معاجم اللغة بعد هذا ، وسارت فى طريقها إلى التقدم شيئاً فشيئاً ، وظهر منها على الترتيب :

كتاب الجهرة لابن دريد المتوفى عام ٣٢١ هـ . وقد رتب كتابه على أحرف الهجاء ، مخالفاً فى ذلك طريقة الخليل ، وهى طريقة البدء بأحرف الحلق .

وكتاب التهذيب للأزهري المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وقد ذهب لين Lane إلى أنه قاموس ممتاز جداً ، وترتيبه كترتيب كتاب العين . وقد خالط صاحبه العرب أنفسهم فى البادية زماناً طويلاً .

ثم كتاب الجمل لابن فارس المتوفى سنة ٣٩٠ هـ ؛ رتبه على أحرف الهجاء ، وحصر فيه الألفاظ الغربية بعد التثبت من صحتها .

ثم كتاب الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٨ هـ . ولهذا القاموس الأخير أهمية خاصة ؛ لأن صاحبه رتبه على أحرف الهجاء ، وراعى فى ذلك أواخر الكلمات بعد تجريدھا من أحرف الزيادة . وتلك خطة جديدة فى ترتيب المعجم ، أخذ العلماء يتبعونها فيما بعد ، وكان منهم علماء اللغة فى العصر المملوكى .

(١) انظر مادة الخليل بن أحمد دائرة المعارف الإسلامية

ثم كتاب المحكم لابن سيده الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ؛ وذهب لين Lane أيضاً إلى أنه أكبر عمل لغوى في حركة المعاجم ، منذ عصر الصحاح إلى عصر صاحب المزهري . وذلك لوفرة مادته ، وكثرة شواهد ، ودقة ملاحظاته .

ولابن سيده كتاب آخر هو (المخصص) اتبع فيه منهجاً قديماً ، وأحيا به طريقة من طرق العلماء الأولى ؛ وهى طريقة ترتيب الكلمات بحسب الموضوعات : فجزء من كتابه فى موضوع الإنسان ، وجزء فى موضوع النبات ، وجزء فى موضوع الحيوان وهكذا . ثم كتاب الأساس للزمخشري المتوفى عام ٥٣١ هـ . والزمخشري من رجال البلاغة ؛ فجاء كتابه مرتباً كالاعتداد على أحرف الهجاء ، معنياً بذكر المعنى الحقيقي للكلمة ؛ والمعنى المجازى أو البلاغى لها . ولهذه الطريقة الأخيرة فضل فى تلوين الكتاب بهذا اللون الذى أشاع فى كلمات اللغة نوعاً من الحياة لا سبيل إلى إنكاره .

ثم كتاب المغرب للمطرزى ؛ والمطرزى فقيه حنفى نحوى خوارزمى ، تحدث فى كتابه عن الألفاظ التى يستخدمها الفقهاء من الغريب ، ولم يكتف بذلك حتى أورد فى معجمه كثيراً من الألفاظ العربية ، وبخاصة ما نقل منها عن الفارسية . وشيء آخر امتاز به المطرزى كذلك ؛ هو حرصه على الترجمة لمن يذكركم من الأعلام فى معجمه .

ثم كتاب العباب للصغاني المتوفى سنة ٦٦٠ هـ . ولقد ذهب لين Lane كذلك إلى اعتباره أكبر قاموس ألف منذ عهد الصحاح إلى عصر صاحب المزهري ؛ وذلك باستثناء المحكم . غير أن صاحبه لم يقدر له أن يتمه ، فوقف فيه عند مادة (بكم) . وتقدر الناس عليه فى هذا ، فقال قائلهم إذ ذاك :

إن الصغاني الذى حاز العلوم والمحكم

كان قصاوى أمره أن انتهى إلى بكم !

ثم أتى علماء اللغة فى عصر المماليك ، وكانت مهمتهم الجمع والتنسيق ، ونشطوا فى هذا العمل نشاطاً عظيماً ، وكانوا مدفوعين إليه بشعور غريب سيطر على نفوس المسلمين بعد

سقوط بغداد على أيدي التتار ، وعيشهم بالثراث العربي هناك . فنهض العلماء لتجديد هذا الثراث ، وشجعهم سلاطين الممالك بقوة وإخلاص . وكان من أشهر أصحاب المعاجم التي ظهرت إذ ذاك رجالان أولهما :

الفيروز بادى

وهو مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروز بادى الشيرازى ، ولد بفيروز آباد من قرى شيراز ، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنوات . ثم انتقل إلى شيراز وهو ابن ثمان ؛ وأخذ من علمائها ؛ ثم رحل إلى العراق ، فدخل واسط وبغداد ، وأخذ عن قاضيهما وعن غيره ؛ وتعلم الفقه ، ومهر فيه إلى حد بعيد ، ثم دخل الشام ، فسمع بها من الخباز ، وابن القيم ، والتقى بالسبكي ، وابن نباته ، والشيخ خليل المالكي . وظهرت فضائله ، وكثر الآخذون عنه . ثم أتى مصر فدخل القاهرة . وانتقل إلى بلاد الروم ، واتصل بخدمة السلطان مراد خان ، ونال عنده حظوة وجاها ، وأعطاه السلطان مالا جزيلا . وقيل إنه أخذ كذلك من الأمير تيمور خان خمسة آلاف دينار . وكان الفيروز بادى يقول : ما كنت أنام حتى أحفظ مائتي سطر . وكان لا يرحل من جهة إلى جهة إلا وفي متاعه عدة أحمال من السكتب .

ثم دخل الرجل زبيد عام ٧٩٦هـ ، وتلقاه بها الأشرف اسمعيل ، وبالغ في إكرامه ، وصرف له ألف دينار . وتولى قضاء اليمن كله ، واستمر بزبيد عشرين سنة . ثم قدم مكة ، وأقام بالمدينة المنورة ، وبالطائف . وكان لا ينزل ببلداً إلا حظى فيها بإكرام أهلها وعظماؤها وحكامها .

وصنف الفيروز بادى كتباً كثيرة قيل إنها أربعت على أربعين مصنفاً . وتوفي قاضياً بزبيد ؛ وذلك عام ستة عشر أو سبعة عشر وثمانمائة للهجرة .

وكان من أجل ما صنف الفيروز بادى كتابه :

القاموس المحيط

وهو مختصر كتاب كان قد ألفه فى اللغة سماء « اللامع المعلم العجائب الجامع بين الحكيم والعباب » وقد ضاع هذا الكتاب ونسى الناس أمره ، وبقى هذا المختصر الذى سماه القاموس المحيط ، وتداوله الناس جميعاً ، وما زال بأيديهم إلى اليوم .
وتعرض الناس لهذا المعجم الكبير ، وكتبوا فى ذلك طائفة كبيرة من الكتب منها :
ابتهاج النفوس بذكر مافات القاموس ، والدر اللقيط فى أغلاط القاموس المحيط ،
والجاسوس على القاموس النخ .

والقاموس المحيط مرتب على أحرف الهجاء . والقاعدة فى ترتيبه أنه جعل أول الكلمة بعد تجريدتها باباً ، وآخرها فصلاً ، على نحو ما هو معروف لدى العارفين بهذا المعجم .
وأهمية القاموس ترجع إلى اختصاره مع إلمامه فى الوقت نفسه بستين ألف مادة من مواد اللغة ؛ مما اضطر مؤلفه إلى استخدام طرق خاصة تعينه على بلوغ غايته من الاختصار والإحاطة معاً . من ذلك أنه استخدم خمسة رموز وهى : (الجيم) رمزاً للجمع و (العين) رمزاً للموضع ، و (الميم) لفظ معروف و (الهاء) للقرية ، و (الدال) للبلد ؛ وهكذا .
ومن أساليب اختصاره فى تصنيف القاموس أنه لا يذكر المؤنث بعد المذكر ، بل يقول : وهى بهاء . ومنها أنه إذا ذكر المصدر مجرداً ، أو الفعل الماضى وحده كان معنى ذلك أن مضارعه بالضم ؛ مثل كتب يكتب . وإذا ذكر الماضى وأتبعه بذكر المضارع ؛ فالمضارع كيف ضرب ، مالم يمنع منه مانع .

ومنها أى من أساليب الاختصار أن كل كلمة عرّأها عن الضبط أولها مفتوح وثانيها ما كن ، وإن كان الثانى مفتوحاً قال (بالتحريك) . واستثنى من هذه القاعدة ، ما اشتهر بغير الفتح اشتهاراً واضحاً ؛ مثال ذلك ما كان على وزن فعالة بكسر الفاء من مصادر

الحرف ؛ كتجارة ، وزراعة وكهانة ؛ إلى آخر هذه القواعد التي التزمها في كتابه ، واضطره إليها اختصاره ، ويمكن الرجوع إليها في مقدمة هذا الكتاب وشاع القاموس المحيط وذاع أمره بين الناس ، وتداولته أيديهم بالإستعمال ، حتى كاد ينسيهم الصحاح للجوهري . ومع ذلك لم يسلم صاحبه — كما قلنا — من الانتقاد .

من ذلك أنه أهمل كثيراً من مواد اللغة العربية ، حتى ليصادف القارئ ألفاظاً كثيرة في الشعر الجاهلي . فاذا أحب الرجوع فيها إلى القاموس لم يظفر بما يريد . وذهب صاحب الجاسوس إلى أن الفيروز بادى نقل كثيراً من الكتب ، وجاء ما نقله في بعض الأحيان موصوفاً بالغموض والإبهام ، وضرب على ذلك الأمثال .

ثم إن المحققين من اللغويين دأبوا على أن ينهبوا في مصنفاتهم على الفصيح ، وغير الفصيح ، وهلى الغريب ، والحوشى ، والمتروك ، والممل ، والمذموم الخ ودرجوا كذلك على أن يذكروا أسماء من ينقلون عنهم . أما صاحب القاموس فقد صرفته خطة الاختصار التي انتهجها في كتابه عن كل ذلك . ومن عيوب القاموس خلط الأفعال الثلاثية ، والرباعية والخامسة ، والسادسية ، وخلط مشتقاتها كذلك . فربما رأينا الفعل الخماسي والسادسي قبل الثلاثي والرباعي ، وربما رأينا أحد معاني الفعل في أول المادة ، وبقية المعاني في نهايتها ، ولا بد لكى تعرف معنى لمادة لغوية أن تقرأ المادة من أولها إلى آخرها .

ثم من عيوب القاموس أنه يعرف لفظة بلفظة ، دون أن يذكر الفرق بينهما ، وذلك من حيث المعنى ، أو من حيث الزوم والتعدي الخ . فالوجل هو الخوف عند صاحب القاموس ؛ مع أن وجل تتعدى بمن ، وخاف تتعدى بنفسها ، وهكذا .

ثم أن صاحب القاموس يورد المصدر دون أن يذكر الفعل ، فيوهم أنه اسم جامد ، ويذكر الفعل دون أن يذكر المصدر ، وقد يبدأ المادة بذكر الفاعل ، أو المفعول ، أو الوصفة المشبهة ، أو اسم المكان ، أو الآلة ، بدلا من الابتداء بالفعل ثم بالمصدر ، ثم

بغيره على ترتيب واضح ، وخطة مفهومة ، ونظام معروف يريح القارئ ، ويعطيه طلبته في أقصر وقت ممكن .

ابن منظور

أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأفريقي المصري ؛ جمال الدين ، ويعرف بابن منظور . ولد سنة ٦٣٠ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٧١١ هـ .

وكان صدرأً رئيساً فاضلاً في الأدب ، مليح الانشاء ، عارفاً بالنحو والكتابة ؛ وخدم بديوان الانشاء بمصر مدة طويلة ، وولى قضاء طرابلس مدة أيضاً . ثم عاد إلى مصر ، وكانت إقامته بها حتى مات .

ويقال إنه ترك بخطه نحواً من خمسمائة مجلد ؛ وقد عمى في آخر عمره .

ومن تأليفه كتاب بهذا العنوان : (انثار الأزهار في الليل والنهار ، وطيب أوقات الأصائل والأسحار ، وسائر ما يشتمل عليه الفلك الدوار) .

وهو كتاب في الأدب ، فيه طائفة مختارة من الشعر والنثر ؛ جعلها في عشرة أبواب ؛ فباب في أوصاف الليل ، وباب في الاصطباح ، وباب في الهلال على اختلاف أشكاله وهكذا . وإذا ذكر شيئاً عرفه ، وأورد طبائعه ؛ فهو جامع بين الفكاكة والعلم ^(١) . ومنها أى من تأليفه :

(سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) : يشتمل على النظر في المحسوسات كلها ، وهو في الأصل تأليف شرف الدين الشيفاشي المتوفى سنة ٦٥١ هـ من علماء الطبيعة ؛ ثم وقف عليه ابن منظور ، وهدبه ، وذكر في المقدمة :

أنه كان وهو طفل يرى أباه يعجب بهذا الكتاب ، فلما توفي أبوه سنة ٦٤٥ هـ ، طلب الكتاب ، حتى وقف على نسخة منه بعد الجهد ؛ فراها فاسدة مختلفة فهدبها ، وهي

(١) وهو مطبوع في الاستانة سنة ١٢٩٨ . انظر تاريخ ادبيات اللغة لجورجي زيدان ج ٣ ص ١٤٢

جزءان : كل منهما عشرة أبواب . فالأول موضوعه الليل والنهار ، والاصطباح ، والهلل ، والفجر ، والنسيم في السحر ، وتغريد الطيور في السحر ، وصفات الشمس عند طلوعها إلى مغيبها ، والكسوف ، والكواكب النخ . والثاني موضوعه الفصول الأربعة ، ودلائل المطر ، والصحو ، والبرق ، وحنين العرب إلى أوطانهم ، وهالة القمر ، وقوس قزح ، والسحاب ، والأنواء ، والرياح ، والأعصار النخ .

ومن كتب ابن منظور كذلك :

لطائف الذخيرة . وهو مختصر لكتاب الذخيرة لابن بسام ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر . ومختصر تاريخ بغداد للسمعاني . ومختصر مقررات ابن البيطار .^(١) غير أن الكتاب الذي أنفق فيه ابن منظور جل جهده ، أو الكتاب الذي خلده ذكره هو معجمه الذي اشتهر باسم :

لسان العرب

وهو معجم واسع المادة ، عظيم القدر ، جمع فيه مؤلفه بين كتب ستة وهي : كتاب التهذيب للأزهري ، والصحاح للجوهري ، وحواشي ابن بري عليه ، والحكم لابن سيده ، والمخصص له ، والنهاية لابن الأثير .

وبلغت مواد معجمه ثمانين ألفاً . وبذلك أصبح معجمه من أكبر المعاجم التي وصلت إلينا .

وأصبحت المادة التي تملأ صفحة واحدة في المحيط تملأ — على الأقل — أربع صفحات في اللسان .

وقد أشار ابن منظور في مقدمة معجمه إلى أنه اطلع على أكثر المعاجم التي

(١) انظر المحاضرة ج ١ ص ٣٠٧

ألفت إلى عصره ؛ ولكنه مع شدة إعجابه بها ، وثنائه عليها ، كان يجد في كل واحد منها نقصاً ؛ إما من ناحية الجمع ، أو من ناحية النظام أو الوضع ، غير أن صبغة العصر الذي عاش فيه ابن منظور — وهو عصر المماليك — نضجت على كتابه (اللسان) . ولعل أول ما يمتاز به العصر المملوكي — كما نعرف — ميله إلى تصنيف الموسوعات . ولذا رأينا ابن منظور يتوسع في شرح المادة اللغوية ، ويستطرد على عادة أصحاب الموسوعات إلى ذكر أشياء ربما كانت بعيدة عن المادة اللغوية . ومن ثم جاء كتابه كتاب لغة ونحو ، وصرف وفقه ، وأدب ، وأخبار ، وشرح للحديث الشريف ، وتفسير القرآن الكريم الخ «فصدق عليه المثل — كما يقول هو في مقدمة اللسان — «إن من الحسن لشقوة» .

ولاشك أن لهذه الطريقة مزاياها ، ولها كذلك مساوئها . فمن ذلك أن الباحث عن لفظ من الألفاظ العربية لا يصل إلى المعنى الذي يريده بسرعة ؛ ويضطر في كثير من الأحيان أن يقضى وقتاً طويلاً جداً في قراءة مادة كاملة ليصل منها إلى المعنى المراد^(١) .

وليس يغض ذلك من شأن اللسان ؛ فإن من أكبر مزاياه في الواقع ترتيب المعاني الكثيرة للمادة الواحدة ، والفصل بين الحسى من هذه المعاني وبين المسادى منها ؛ ثم استقصاء هذه المعاني استقصاء عجباً يستفدها من أولها إلى آخرها . ويعتبر اللسان من المراجع الهامة للكشف ، إما عن الأمثال العامة ، وإما عن الشواهد أو الأشعار الصعبة ، وإما عن الأراجيز ؛ بحيث يمكن الحصول على مجموعة كبيرة من أراجيز رؤبة والعجاج وأمثالهما بعمل فهرست لهذه الأراجيز ، وذلك باستخراجها من اللسان وحده .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه المعاجم اللغوية ، فمن الحق علينا أن نعترف لأصحابها بأنهم بذلوا جهوداً عظيمة في جمعها ، وتصنيفها ، وترتيبها ، وتنسيقها . ومن حقنا — في

(١) عمل اسماعيل الصاوي على ترتيب اللسان ترتيباً حديثاً ، وأصدر منه — حتى الآن — خمسة أجزاء .

نفس الوقت — أن نأخذ عليهم أموراً تتلخص كلها في أنهم لم يفكروا في النظر إلى ألفاظ اللغة العربية من زاوية تاريخية ، كأن يعرضوا علينا اللغة عرضاً تاريخياً ، أو ينظروا إليها نظرة حيوية . فما اللغة إلا كشجرة ذات أوراق ؛ تسقط بعض أوراقها في الخريف ، لتثبت مكانها أوراق أخرى في الربيع . ومعنى ذلك أن اللغة كأن حى ، ينمو ويتطور ، ويتكيف بظروف الزمن ، وتقدم الحضارة . فعلى أصحاب اللغة أن يسجلوا لنا ذلك كله في معاجمهم ، فيشيروا إلى الألفاظ التي ماتت ، أو كادت تموت ، وينبهوا إلى الألفاظ التي استحدثتها الناس ، أو أوجدتها الحضارة وهكذا .

أما أن أصحاب اللغة يقفون في جمعهم اللغوي عند أواخر العصر الأموي ، وأوائل العصر العباسي ، لا يتجاوزونها إلى عصور الحضارة والرقى ، فذلك هو الظلم بعينه للغة كاللغة العربية ؛ فيها استعداد للنمو ، وطواعية كبيرة للتطور ، وقدرة بالغة على تكيف نفسها بحسب الظروف المحيطة بها .

أجل — من حق أصحاب المعاجم أن يعنوا كل العناية بتسجيل لغة البداية . ولكن من الواجب عليهم أن يسجلوا — إلى جانب ذلك — لغة المدينة ، أو لغة الحضارة الجديدة ، وأن يفتحوا بذلك الباب على مصراعيه لمن يأتي بعدهم من أصحاب المعاجم ، فيصنعوا صنيعهم ، ويضيفوا إلى اللغة ، ما لم يكن فيها من قبل ، ويعترفوا بميلاد الألفاظ الجديدة بعد صقلها صقلاً عربياً صحيحاً . وبدون هذا يحكمون على اللغة العربية بالفناء ، ويثدونها وأدّا لا يستطيعون أن يتحملوا وزره . ولعل ذلك ما فطن إليه عصرنا الحديث ؛ ومن أجله أنشئ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، والمجمع العربي بدمشق (١) .

(١) من مصادر هذا الفصل عدا ما ذكرنا :

ضحى الإسلام للاستاذ احمد أمين ، ومعجم الأدباء لياقوت ، وحسن المحاضرة للسبوتى ، ومقدمة لين Lane لقاموسه ، وإعجام الأعلام للاستاذ محمود مصطفى .

الفصل السادس

البلاغة

الأمر في البلاغة كالأمر في النحو . فقد فرغ الباحثون في البلاغة من أن الذي دعا إليها أولاً هو القرآن الكريم ، أو هو الرغبة الملحة عند المسلمين في تقديره على أنه المعجزة التي صحت بها نبوة الرسول العظيم . ومن ثم صارت معرفة البلاغة « أمراً دينياً كلامياً ، يقرر حجة الله في عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني للهجرة ^(١) » . ومعنى ذلك أن علم البلاغة أصبح أمراً يتصل بالدين ؛ كما أصبح البحث فيها مما يعنى به أهل الجدل ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، وغيرهم من المشتغلين بالشعر والخطابة ، والرواية .

والحق لقد عني هؤلاء جميعاً بالبلاغة ، ووجدنا كل طائفة منهم تطل عليها من نافذة غير نافذة الأخرى ، وتقتأثر بها أو تؤثر فيها بطريقة غير طريقتها . وبدا ظل ذلك كله واضحاً في نقاجهم الفكري أو الأدبي . وكان من الأهداف التي يرمى إليها كل أولئك من درس البلاغة معرفة الكلام الجيد ، ما شروطه ؟ وما صفاته ؟ وكيف يمكن التمييز بينه وبين الكلام الرديء ؟ وهل يمكن أن يجنى الناس من وراء هذا الدرس قدرة على تأليف النظم أو النثر ؟

ونحن نعلم أن الثقافة الإسلامية — إلى الوقت الذي نشأت فيه الحاجة إلى درس البلاغة — كانت تتألف من عناصر أجنبية ، منها عنصر الفلسفة . وكان لهذا العنصر أثر في علم الكلام وفي نواح أخرى كذلك ؛ منها البلاغة . ومن ثم صح ما قيل من أن البلاغة العربية نشأت في أحضان الفلسفة الإسلامية .

(١) الجاحظ البيان والتبيين ج ١ ص ٩١ طبعة السندوي

وكان من نتيجة ذلك أن تأثرت البلاغة في أول أمرها بالنزعة الفلسفية ، واستمر التأثير بها إلى القرن الثامن الهجري على الأقل .

« ففي دور نشأتها وتكوينها نرى من رجالها سهل بن هارون المتوفى سنة ٢٢٠ هـ كان حكيما تعاطى الفلسفة ، وأبا عثمان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان رأس فرقة من فرق المعتزلة ، وقدامة بن جعفر المتوفى في أوائل القرن الرابع كان أحد الفلاسفة . ثم نخطو إلى دور آخر من أدوار تطور البلاغة فترى عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ كان متكلماً على مذهب الأشاعرة ، والزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ كان متكلماً معتزلياً قويا في مذهبه ، وأبا يعقوب يوسف السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ له نصيب وافر من علم الكلام . ثم يأتي دور التلخيص والشرح فترى من رجاله العضد الإيجي ^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ كان إماماً في المقولات . وسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ كان متكلماً منطقياً ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٦٦ هـ كان نظاراً فارساً في البحث والجدل الخ ^(٢) .

ونظر الباحثون منذ القدم في أمر أولئك البلاغيين الذين مر ذكرهم ، فإذا هم جميعاً قد نشأوا في بيئة من بيئات الشرق البعيد ، ونعني بها إيران ، وفارس ، وسمرقند ، وما حولها ؛ ولم ينشأوا في بيئة من بيئات الشرق القريب ، كمصر ، والشام ، والعراق ، وما حولها ، ولا في بيئة بعيدة عن ذلك كله ، كبلاد المغرب والأندلس . فدلهم ذلك على أن هناك فرقا في فهم البلاغة بين البيئتين الأوليين على الأقل : فأولاهما ؛ وهي بيئة الشرق البعيد تفهم البلاغة فهما أدنى إلى العلم والفلسفة . والثانية ؛ وهي بيئة الشرق القريب ومعها بلاد المغرب تفهم البلاغة على وجه آخر مخالف للوجه الأول . ومهما يكن من أمر ، فالذي يعنيننا هو فهم المصريين للبلاغة . وقد عرفنا أنهم يفهمونها بطريقة أدبية لا فلسفية . فما السبب في ذلك ؟

(١) نسبة إلى إيج بلدة في الشمال الشرقي من إيران .
(٢) مختصر عبارة الاستاذ أمين الخولي ؛ ضمن محاضرة له بالجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة بعنوان البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٤ ، ٥ .

سببه فيما قال أحدهم ؛ وهو بهاء الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ « أنهم مستغنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذنان التي هي أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة في الحيا الوسيم الخ » ^(١) ومعنى هذا أن درس البلاغة العربية كان على مذهبين :

أولهما — البلاغة على طريقة العجم ، وأهل الفلسفة .

وثانيهما — البلاغة على الطريقة السهلة ؛ وهي طريقة العرب من لاصلة لهم بالفلسفة .
ولقد أدرك القدماء أنفسهم هذين المذهبين ، وانقسموا في درس البلاغة العربية هذين القسمين ، وافتخروا أحدهم ؛ وهو السيوطي بأنه إنما درس البلاغة على المذهب الثاني ؛ فقال عن نفسه : « ورزقت التبصر في سبعة علوم : التفسير ، والحديث ، والفقه ، والنحو والمعاني ، والبيان ، والبدیع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة » ^(٢) .

ونقل السيوطي أيضا عن شيخه محمد الكافيجي أنه قال « والسيد الشريف — يريد الجرجاني الذي مر ذكره — وقطب الدين الرازي لم يذوقا علم العربية ، بل كانا حكيمين » ^(٣) وامتازت الطريقة الأولى — وهي الطريقة الفلسفية الكلامية — بميلها إلى استخدام المصطلحات البلاغية ، واصطناع التسميات العلمية ، والتعاريف المنطقية ، مع إقلالها إقلالاً يلفت النظر من إيراد الشواهد الأدبية ، أو الأمثلة التي توضح أضرب البلاغة الثلاثة المعروفة .

وامتازت الطريقة الثانية بالإقلال من القواعد ، والإكثار إلى حد السرف من

(١) وهي عبارة استشهد بها كذلك الأستاذ أمين الخولي في محاضرة أخرى له ، عنوانها « البلاغة في مصر » . انظر مجلة كلية الآداب ، المجلد الثاني ، الجزء الأول .

(٢) السيوطي ، حسن المحاضرة ج ١ ص ١٤١

(٣) انظر طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

الأمثلة والشواهد . وفي ذلك ما يدل على أن هذه المدرسة كانت تعتمد اعتماداً واضحاً على الذوق .

وتلاميذ المدرسة الأخيرة كثيرون منهم :

ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس ، وضياء الدين بن الأثير ، وزكي الدين بن أبي الأصم ، وعبد الرحمن بن شيث في القرن السابع ، وشهاب الدين الحلبي ، وبهاء الدين السبكي في القرن الثامن . وذلك حتى نصل إلى عبد الرحيم بن احمد العباسي صاحب كتاب شرح شواهد التلخيص ، المسمى (معاهد التنصيص) في القرن الحادي عشر .

والناظر في تلاميذ هذه المدرسة الأخيرة يرى أنهم مصريون ، أولهم بمصر صلة ليس إلى إنكارها من سبيل . والكتب البلاغة التي ألفها هؤلاء جميعاً تحمل طابع المذهب الأدبي ، الذي يصح منذ الآن أن نسميه «بالمذهب المصري» .

من أجل هذا عنيت المدرسة الأولى عناية كبرى بعلمي البيان والمعاني ، بينما عنيت المدرسة الثانية عناية أشد بعلم البديع خاصة . ذلك أن هذا العلم الأخير يبحث في الزينة اللفظية . والبحث في الزينة اللفظية لا يحتاج إلى درس طويل ، أو تعمق في التفكير .

واشترك المغاربة مع المصريين في هذه الصفة . قال ابن خلدون : «وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن — يريد علم البيان — أقوم من المغاربة . وسببه — والله أعلم — أنه كمالاً في العلوم اللسانية . والصنائع الكعالية توجد في العمران . والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو نقول لعناية العجم به — وهو معظم أهل المشرق ، كما في تفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن . وإنما اختص أهل المغرب من أصنافه بعلم البديع خاصة ، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، وفرغوا له ألقاباً ، وعددوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم ما أخذ البلاغة والبيان ، لدقة أنظارها ، وغموض معانيهما فتجافوا عنها» (١) .

ونحن نوافق ابن خلدون في العلة الأخيرة من هاتين علتين اللتين من أجلهما انصرف المغاربة عن المعاني والبيان ، وأقبلوا على البديع بوجه خاص . ونحن — وإن كنا لا نغض من قيمة العلة الأولى ، ولا نقلل من أهميتها ، ونعني بها علة العمران — إلا أننا نرى أن البديع وليد حضارة مادية ، كالحضارة التي تتمتع بها المصريون ، وليس وليد بدو فطرية ، كالبدو التي وصفت بها بلاد المغرب في عبارة ابن خلدون . وآية ذلك أننا لا نعلم من أهل المغرب من اشتغل بالبديع كابن رشيق المتوفى سنة ٤٦٣ هـ . وقد أحصى الباحثون أنواع البديع التي عرفها ابن رشيق هذا — إلى وقته — فلم تزد على سبعة وثلاثين ضرباً^(١)؛ هي أقصى ما وصل إليه المغاربة من أنواع الزينة في الحقيقة .

أما المصريون فسنرى أنهم مضوا قدماً في تأليف البديع حتى وصل به أحدهم — في القرن السابع الهجري — وهو زكي الدين بن أبي الإصبع إلى تسعين نوعاً . ومهما يكن من شيء فيحسن بنا أن نعرض لبعض شخصيات هامة في البلاغة العربية المصرية في القرون التي نؤرخ لها ، نترجم لأصحابها ، ونشير إلى كتبهم ، ونتعرف الذوق المصري في هذه الكتب ، أو نقف على تصور المصريين للبلاغة من ثنايا هذه الكتب . وهذا وذاك يفيدنا من وجهين .

أولها — وصف الحركة البلاغية في مصر في ذلك الوقت .

وثانيها — معرفة المثل البلاغية التي وضعها البلاغيون المصريون في عقولهم ، وتطلع إليها أدباؤهم ، وحرصوا على أن تأتي آثارهم الأدبية — على اختلافها — محققة لهذه المثل .

وسنختار من رجال البلاغة في ذلك العصر ثلاثة وهم :

(١) انظر شرح بديعية صفي الدين الحلي — المقدمة . وانظر كذلك في مقدمة (تحرير التحبير) لابن أبي الإصبع .

ضياء الدين بن الأثير ، وعبد الرحيم بن علي بن شيث ، وزكي الدين بن أبي الإصبع :

ضياء العرب بن الأثير

أبو الفتح نصر الله بن أبي السكرم محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري ، نسبة إلى جزيرة ابن عمر ، لأنه ولد فيها .

وأشهر أبناء الأثير ثلاثة ؛ كل منهم عُرف بفن من الفنون :

أولهم — مجد الدين الذي اشتهر بالحديث ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .

وثانيهم — عز الدين الذي اشتهر بالتاريخ ، وتوفي سنة ٦٣٠ هـ .

والثالث والأخير — ضياء الدين ، لغوى أديب . وتوفي سنة ٦٣٧ هـ .

وتعلم ضياء الدين بالموصل . واتصل بخدمة صلاح الدين الأيوبي سنة ٧٨٥ هـ بوساطة القاضي الفاضل ، ثم وزر لابنه الملك الأفضل . غير أن ضياء الدين أخفق في الميدان السياسي بدمشق إخفاقا لا يعادله غير نجاح القاضي الفاضل في هذا الميدان بمصر . ثم أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل منها إلى صرخد ، وكان ضياء الدين قد أساء معايشرة الدمشقيين ، فهموا بقتله ، فأخرجوه الحاجب مستخفيا في صندوق مقفل عليه . وضاق الناس به ذرعا حتى هجاه أحدهم بقوله :

متى أرى وزيركم وماله من وزر
يقلمه الله فذا أوان قلع الجزر !

ثم سار ضياء الدين إلى مصر ، وكان بها الأفضل نائباً عن ابن أخيه الملك المنصور . ثم خرج الأفضل من مصر ، فلم يخرج ضياء الدين معه ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه ، وإنما خرج يومئذ من مصر مستخفيا . وله في كيفية خروجه على هذه الصورة رسالة طويلة ، شرح فيها حاله ؛ وهي موجودة ضمن رسائله . ثم اتصل ضياء

الدين بخدمة الملك الظاهر غازي بحلب ، ثم سافر إلى الموصل ، فإربل ، فسنجار ، ثم عاد إلى الموصل ثانية ، حيث التحق بخدمة صاحبها ناصر الدين محمود . وتوفي ببغداد عام ٦٣٧ هـ . (١)

تلك ترجمة وجيزة لحياة ابن الأثير . ومنها نعلم كيف أنها كانت حياة مضطربة ، وأنه كان غير موفق على الأقل من الناحية السياسية . وربما كان مرد هذا كله إلى خلقه وطبيعته قبل كل شيء . فقد كان هذا الرجل معقداً ملتوياً شديد الحب لنفسه ، والايثار لها ، بحيث تعرض لدم الناس له في عصره ، وبعد عصره ، من أجل هذا الخلق . وبرغم الاضطراب الذي ساد حياة ابن الأثير ، فقد خاف لنا طائفة من الآثار الأدبية ، لم نزل ننتفع ببعضها إلى اليوم . ومنها :

كتاب الوشى المرقوم في حل المنظوم . رتبته على مقدمة وثلاثة فصول : الأول في حل الشعر . والثاني في حل آيات القرآن . والثالث في حل الأحاديث النبوية .

وكتاب الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور ، وكتاب البرهان في علم البيان ، ورسالة الأزهار (٢) . غير أن أشهر الكتب التي خلفها ابن الأثير كتابه :

المثل السائر في أدب الأطباء والمعلمين :

بناه على مقدمة ومقالتين . فالمقدمة موضوعها علم البيان . والمقالة الأولى موضوعها الصناعة اللفظية . والثانية موضوعها الصناعة المعنوية .

يقول علماء البيان : « إن المثل السائر للنظم والنثر بمنزلة أصول الفقه لاستنباط أدلة الأحكام ؛ إذ أتى فيه بما لم يسبقه أحد إليه » . ومن ثم كان معجبا بنفسه ، كما يتضح لكل من يطالع مقدمة كتابه المذكور (٣) .

(١) راجع ترجمته في ابن خلكان ج ٢ ص ١٥٨

(٢) جورجى زيدان تاريخ أدبيات اللغة العربية ج ٣ ص ٥١ .

(٣) كشف الظنون ج ، ص ٣٧٥

والحقيقة أن قارئ المثل السائر — بصرف النظر عن شدة إعجاب صاحبه بنفسه ، وحقده على غيره — يحس بعد الفراغ من قراءته إرهاقا شديدا فيما نسميه الآن « بالحاسة الأدبية » ؛ ويحس بزيادة وتحسين في « الذوق الأدبي » . وينهض كل هذا دليلا على صحة ما قلناه من أن المصريين — ومن لف لفهم ، وذهب مذهبهم — أدنى إلى الطبيعة الأدبية منهم إلى الطبيعة الفلسفية .

أما غرور ابن الأثير ، وشدة إعجابه بنفسه ، وحقده على غيره فقد ظهر أثره في كتابه « المثل السائر » ظهوراً يلفت النظر . ومن الأمثلة على ذلك أنه أعرض إعراضا تاما عن أن يأتي للقارئ في كتابه هذا بنماذج إنشائية لغيره ، وجعل كتابه معرضا لنماذج إنشائية لنفسه . ثم لم يكتف بذلك ؛ حتى وجدناه يعرض بالقاضى الفاضل تعريضا ينم عن سوء القصد ، ونسكران الجميل ، وإن كان — في الوقت نفسه — يدل على سعة العقل ، والقدرة على النقد وحسن التعليل .

قال ابن الأثير في بعض كلامه عن التشبيه :

ومن شروط التشبيه أن يُشبه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم . ومن هنا غلط بعض الكتاب من أهل مصر (يعنى القاضى الفاضل نفسه) في ذكر حصن من حصون الجبال ، مشبها له فقال : هامة عليها من الغمامة عمامة ، وأتملة خضبها الأصيل فكان الهلال منها قلامة .

وهذا الكاتب حفظ شيئا غابت عنه أشياء . فإنه أخطأ في قوله (أتملة) . وأى مقدار للأتملة بالنسبة إلى تشبيه حصن على رأس جبل ؟ وأصاب في المناسبة بين ذكر الأتملة والقلامة ، وتشبيههما بالهلال . فإن قيل : إن هذا الكاتب تأسى فيما ذكره بكلام الله تعالى ، حث قال : الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح . فمثل نوره بطاقة فيها ذبالة . وقال تعالى : والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم .

فمثل الهلال بأصل عذق النخلة ؟ فالجواب عن ذلك أنى أقول :

أما تمثيل نور الله تعالى بمشكاة فيها مصباح ، فإن هذا مثل ضربه للنبي ، ويدل عليه أنه قال : توقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لشرقية ، ولا غربية . وإذا نظرت إلى هذا الموضوع وجدته تشبيها لطيفاً عجيباً ، وذلك أن قلب النبي ، وما ألقى به من النور ، وما هو عليه من الصفة الشفافة كالزجاجة التي كأنها كوكب لصفائها وإضاءتها . فهذا هو المراد بالتشبيه الذي ورد في الآية .

وأما الآية الأخرى فشبه الهلال فيها بالعرجون القديم ، وذلك في هيئة نحوه واستدارته ، لا في مقداره . فإن مقدار الهلال عظيم ، ولا نسبة للعرجون إليه . ولكنه في مرأى النظر كالعرجون هيئة لا مقداراً .

وأما هذا السكتاب فإن تشبيهه ليس على هذا النسق ، لأنه شبه صورة الحصن بأعملة في المقدار لافي الهيئة والشكل . وهذا غير حسن ولا مناسب . وإنما ألقاه فيه أنه قصد الهلال والقلامة مع ذكر الأعملة . فأخطأ من جهة ، وأصاب من جهة ، ولكن خطأه غطى على صوابه . (١)

نقلنا هذه العبارة من ابن الأثير لأغراض كثيرة : منها التعريف بطريقته في النقد الأدبي . وأنت ترى أنها تعتمد على الذوق . ومنها ميله إلى الاستشهاد ، وإنما يكون ذلك عنده أولاً من القرآن ، فإذا لم يجد فن الحديث ، فإذا لم يجد فن الشعر القديم ، فإذا لم يجد فن الشعر الحديث . ويريد بهذا الأخير شعر أبي تمام ، والمتنبي ، وأبي العلاء . فإذا وجد في كلام الشعراء أو السكتاب ، أو في كلامه هو ، ما يخالف لغة القرآن ، فانه يتركه ، ويبطل قاعدته ، ويستمسك بما يكون مطابقاً كل المطابقة لبلاغة القرآن . (٢)

ولابن الأثير رأى في المحدثين من الشعراء ، لعله كان يتفق وآراء السكتاره من أبناء

(١) المثل السائر ص ١٥٦ طبعة القاهرة

(٢) أنظر المثل السائر في معرض كلامه عن المؤاخاة بين المعاني واستشهاده بما جاء في صورة النحل — أنظر ص ٢٨٩

عصره . وخلاصته أنهم يؤثرون شعر أبي تمام ، والبحترى ، وأبي الطيب على شعر غيرهم .
ثم يظفر شعر أبي تمام منهم بإعجاب خاص .
وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن :

ابن شيث

وهو عبد الرحيم بن علي بن شيث . يقول ناشر كتابه « معالم الكتابة ، ومغانم الإصابة » : إنه عاش في القرن السادس ، في زمان الملك الفاصر صلاح الدين ، وأخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وإنه قد بلغه من أحد علماء العراق أن المؤلف مصري المولد ، واستوطن القدس الشريف ، وكان كاتباً في ديوان الإنشاء . (١)
وذلك مبالغ معرفتنا بحياة هذا الرجل .

وكتابه معالم الكتابة يشتمل على مقدمة وسبعة أبواب :

الباب الأول — فيما يجب تقديمه ، ويتعين على الكاتب لزومه . تكلم فيه عن أخلاق الكاتب ، كيف يجب أن تكون ، وأورد في هذا الباب كلاماً يذكّر بوصايا ابن المقفع في باب الصديق ، أو بوصايا عبد الحميد في رسالته إلى الكاتب . فقدم ابن شيث بين يدي هذه الطائفة جملة من النصائح ، كأن يتجنبوا الغضب ، والإمعان في المزاح ، ويتحاموا لحضور إلى الأمراء بغير استئذان وكان يحذروا كثرة التلفت ، وتحليل الأسنان في حضرتهم . وتحدث في هذا الباب عن درجات الكتاب ورجال الدولة . فجاء حديثه في هذه الناحية شبيهاً بما نقرؤه في صبح الأعشى .

والثاني — في طبقات التراجم . والترجمة هنا بمعنى الكلمات التي يأتي بها الكاتب قبل إمضائه . وفي هذا الباب حديث عن الألقاب التي يخاطب بها رجال الدولة ، كل حسب مقداره .

(١) انظر مقدمة كتاب معالم الكتابة .

والثالث — في ذكر الخط ، وحروفه ، وبرى القلم ، وإمساكه .

والرابع — في البلاغة وما يتصل بها . وهو المقصود بكلامنا هنا . والقارىء لهذا الباب يحس غلبة النزعة الأدبية على مؤلفه . إذ يجد كلاماً عن البلاغة في اللفظ ، وكلاماً عن البلاغة في المعنى ، وكلاماً في شروط تحلى البليغ في لفظه ومعناه بالسجع والجناس . وقد أحصى المؤلف من كل ذلك أنواعاً منها :

الرجع ، والترصيع ، والإيلاء ، والتوسيع ، والتعيم ، والتجفيس . ثم استعرض المؤلف بعد ذلك أكثر من اثني عشر نوعاً من أنواع البديع ، غير الأنواع السابقة ، متخذاً لبعضها أسماء جديدة تخالف الأسماء القديمة . فدلنا كل ذلك على بعد المؤلف عن الطريقة الكلامية ، أو الفلسفية المعروفة ، وعلى أنه لم يعلق بذهنه كثير من مصطلحاتها البلاغية المتداولة .

فمن ذلك مثلاً أنه استخدم كلمة (الهدم) في الموضع الذي استخدم فيه البلاغيون كلمة (الذم بما يشبه المدح) .

وكلمة (الفك) في الموضع الذي استخدموا فيه كلمة (الاستدراك) . وكلمة (الإشراف) وهو أن تشرف على القافية بخاطرك ، وتبنى عليها بعد ذلك .

وكلمة (الرشاقة) وهي الاستشهاد بأمثال العامة على سبيل التظرف .

ومن الألفاظ التي اصطنعها المؤلف أيضاً :

لفظ (الانصراف) في الموضع الذي كان المتقدمون — وخاصة الزمخشري — يستخدمون فيه لفظ (الإلتفات) .

أما الأبواب الثلاثة الباقية من كتاب ابن شيت ، فأحدها في الألفاظ التي يقوم بعضها مقام بعض . وهي المترادفات . وثانيها في الأمثال التي يصح للكاتب أن يستشهد بها . وثالثها فيما لا بد للكاتب من النظر فيه من العبارات التي يسمى الناس استعمالها لأنهم يسيئون فهمها وإدراكها .

ونظرة أخرى في أبواب هذا الكتاب تدلنا على أن ابن شيث كان من تلاميذ المدرسة المصرية في البلاغة . فقد كان يهتمكم إلى الذوق ، وكان لا يؤثر العدول عنه إلى طريقة المتكلمين والفلاسفة .

من أجل هذا وجدنا ابن شيث يكثر من إيراد الأمثلة والشواهد في كتابه . ويكنى في ذلك أنه خص الأمثال الشعرية والنثرية بباب مستقل بها في هذا الكتاب . كما خص المترادفات بباب آخر .

وابن شيث في كل ذلك شبيه كل الشبه بأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» ، وابن سنان الخفاجي في كتابه «سر القصاحة» ، وابن الأثير في كتابه «المثل السائر» .

وندع ابن شيث لنتحدث عن رجل آخر أشد أمعانا في مصريته ، وهو هنا :

أبيه أبي الإصبع

زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله بن أبي الإصبع العدواني المصري ، المتوفى سنة ٦٥٤ هـ . كان شاعر (القاهرة) وقت أن كان جمال الدين أبو الحسين الجزار شاعر (الفسطاط) ^(١) . وكان إماماً في الأدب ، وله تصانيف منها :

كتاب بديع القرآن ، وهو مختصر لكتاب بيان البرهان في اعجاز القرآن . وكتاب الجواهر السوانح في سرائر القرائح . وكتاب في البديع سماه تحرير التحبير ومن شعره في ذم قيم حمام :

وقيم كلمت جسمي أنامله بغير السنة تكليم خرسان

إن أمسك اليدمني كاد يكسرها أو سرح الشعر من فودي أدمانى

(١) المغرب لابن سميذ ج ٤ ص ١٢١ .

فليس يمسك إمساكاً بمعرفة ولا يمسح تسريحاً بإحسان (١)

ومهما يكن شعر هذا الرجل ، فإننا نريد أن نعرف كتبه في البلاغة . وقد أشار صاحب « معاهد التنصيص » إلى اثنين منها :

أولهما — كتابه بديع القرآن . قال إنه أبان فيه عما في القرآن من الفنون البديعية ، فأحصى من ذلك مائة باب وثمانية أبواب .

وثانيهما — كتابه المعروف عند بعضهم باسم البديع في صناعة الشعر . ولكن مؤلفه أطلق عليه اسماً آخر هو :

تحرير التخبير :

وفيه تتبع المؤلف فنون البديع . وزاد على ما كان الناس يعرفونه من قبله واحداً وثلاثين باباً ؛ صحح له المعاصرون منها عشرين باباً ، اتفقوا على أن المؤلف لم يسبق إليها . وبذلك أصبح عدد أبواب كتابه مائة وستة وعشرين باباً ، على حين كانت الأبواب التي عرفها السكاكي في كتابه « المفتاح » الذي ألفه في ذلك الوقت تسعة وعشرين باباً فقط . ومعنى ذلك أن « تحرير التخبير » مقصور على البديع . ونحن نعرف أن أول من ألف في هذا الفن هو عبدالله بن المعتز المتوفى سنة ٢٧٤ هـ ، وأنه وصل من أنواع البديع إلى سبعة عشر نوعاً . وكان قدامة بن جعفر يعيش في عصر ابن المعتز ، فجمع من البديع عشرين نوعاً ، اتفق مع ابن المعتز في سبعة منها فقط ، فبلغ مجموع ما استحدثه الرجلان يومئذ ثلاثين نوعاً . ثم أتى بعدها أبو هلال العسكري فجمع سبعة وثلاثين نوعاً . ثم أتى ابن رشيقي فجمع مثل هذا العدد تقريباً . حتى كان القرن السابع الهجري ، فظهر الشيخ زكي الدين بن أبي الاصبع المصري ، وأوصل الألوان البديعية إلى تسعين . وبلغ مجموع المصادر

(١) انظر عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباس : معاهد التنصيص على شرح التلخيص

التي استقى منها هذا العدد أربعين مصدراً . ثم أضاف المؤلف إلى التسعين المقدمة ثلاثين لونا آخر ؛ قال إنها من استنباطه وحده . فبلغ مجموع ذلك كله مائة وعشرين نوعاً كما ذكرنا .

وبنى ابن أبي الاصبع كتابه على ثلاثة أجزاء .^(١) ذكر في الجزء الأول منها أبواب البديع عند ابن المعتز وقدامة . ثم ذكر في الجزء الثاني أبواب المتقدمين — عدا هذين الرجلين . وهما ابن المعتز وقدامة . وذكر في الجزء الثالث والأخير مجموعة الأبواب التي قال أنها من استنباطه وحده . وهذه الأبواب هي :

التخيير ، والتدبيج ، والتمزيج ، والاستقصاء ، والبسط ، والهجاء في معرض المدح ، والعنوان ، والإيضاح ، والتشكيك ، والخيرة ، والإيغال ، والشماتة ، والتهكم ، والتندير ، والفرائد ، والتصرف ، والنزاهة ، والتسليم ، والافتنان ، والمراجعة ، والسلب ، والإيجاب ، والإيهام ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئى وإحاطه بالسكلى ، والمقارنة ، والمناقضة ، والإبداع ، والانفصال ، والانتحال بعد المغالطة ، وحسن الخاتمة .

ويطول بنا القول لو أردنا أن نصف شرحه لكل باب من هذه الأبواب المقدمة . ولكن لا بأس من التعرض لبعضها فقط على سبيل المثال . فمن هذه الأبواب :

النزاهة — وهو أن ينزه الكاتب أو الشاعر نفسه عن ألفاظ الفحش والبذاء ؛ حتى يكون الهجاء ، كما قال أبو عمرو بن العلاء «تنشده العذراء في خدرها ، فلا يقبح عليها» .

مثل قول الشاعر :

لو أن تغلب جمعت أحسابها يوم التفاخر لم تزن مثقالاً
والتدبيج — وهو ذكر المعاني بالألوان . وأبو تمام هو الذي كان يحسن هذا النوع من البديع في شعره ، وأن فات النقد في عصره أن يسجلوا له ذلك .

والتخيير — كما في قول الشاعر :

(١) انظر نسخة خطية منه بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٤٨ .

قولى لطيفك يذئق عن مضجعى عند المنام
(فتقول عند الرقاد، أو المجوع، أو المجود):

فمضى أنام فتنطفئ نار تأجج فى عظامى
(فتقول فى فؤادى — فى ضلوعى — فى كبودى)

ومضى العلماء والأدباء يشتغلون بعلوم البلاغة على هذا النحو، حتى كان القرن الثامن الهجرى، فوجدنا من المشتغلين بهذه العلوم (شهاب الدين الحلبى) المتوفى سنة ٧٢٥ هـ. وكتابه «حسن التوسل فى صفاة التوسل». وفيه تحدث المؤلف عن الشروط التى ينبغى توفرها فى المنشئ حتى يجرود إنشاؤه؛ وهى عشرة: منها حفظ القرآن، والحكم، والأمثال، والأشعار، والرسائل، والنظر فى كتب النحو، واللغة، والأحكام السلطانية.

ثم قال: ولا يكمل فن الإنشاء إلا بتعلم علوم البيان والبديع والمعانى، والاطلاع على الكتب المؤلفة فى إعجاز القرآن، مثل كتاب الرمانى، والجرجانى. ويسير المؤلف بعد هذا فى كتابه على نظام يشبه نظام الكتب المدرسية فى الوقت الحاضر، ويأتى بأكثر الأمثلة والشواهد.

تلك قضية البلاغة فى العصور القديمة. وقد رأينا أن الذى حفز إليها أولا هو القرآن، وأن الغاية الكبرى منها فى أول الأمر هى الوقوف على سر إعجازه. غير أن الناس ظلوا يحصرون البلاغة العربية منذ يومئذ فى دائرة الإعجاز، مع أن الإعجاز كان ينبغى أن يقف عند هذه الإشارة، أو كان ينبغى أن يكتفى باعتباره الباعث الأول على البلاغة. ومن ثم خسرت البلاغة العربية فيما بعد بانحصارها فى دائرة الدين والقرآن، بمقدار ما ربح الأرباب الطائفة أول الأمر من هذا الانحصار. ولو أن الناس أطلقوا البلاغة

العربية من هذا القيد ، أولو أنهم نسوا الباعث الأول على إيجاد البلاغة العربية بعض الشيء ، لما جوهها معالجة جديدة ، واستطاعوا أن ينظروا إليها على أنها فن وعلم في وقت معا . فهي علم لأنها بحاجة إلى بعض القواعد . وهي فن لأنه لا بد من اعتمادها أولاً على الذوق قبل اعتمادها على هذه القواعد . ولعلم غيريته إن صح هذا التعبير ؛ وللفن حريته وذاتيته اللتين يفيد منهما الأديب في التعبير . ولعل من الخير للدرس البلاغي دائماً أن يعنى فيه أصحابه كل العناية بالجانب الأخير ؛ وهو جانب الذوق ، وأن ينظروا إلى الأساليب على أنها أشخاص تحيا وتتحرك ، وتحتاج في حياتها وتحركها إلى شيتين في وقت معا :

هما الجسم أو المظهر الخارجى ، والروح أو المظهر الداخلى .

الفصل السابع

الأدب

حين دخل العرب مصر آثروا العزلة عن الشعب المصرى أول الأمر ، ثم لم يلبث هذا الشعب أن جذبهم إليه ، ومزجهم به مزجا قويا ، وتآلف من كل ذلك شعب جديد هو الشعب المصرى الإسلامى . وكان لهذا الشعب الجديد أثره فى الحياة الأدبية الجديدة . ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن مصر كانت مغمورة بالتأثير العربى من جميع جوانبها منذ أول الأمر . فالدين العربى الإسلامى حل محل الديانة المسيحية ، ولغة العرب حلت فى وقت سريع ، ومثير للدهشة فى نفوس المؤرخين عامة محل اللغتين اليونانية والقبطية . والدراسات الإسلامية البعثة حلت محل الدراسات التى اشتهرت بها جامعة الاسكندرية . وواجه المصريون هذه الحالة الجديدة بالطريقة التى واجهوا بها المدنيات التى سبقت الإسلام . ثم مازالوا بهذه الحالة حتى ألقوها ، وبدأوا من جانبهم يؤثرون فيها . وكان من نتيجة ذلك أن شاع فى مصر أدب ليس من الصعب على الباحثين أن يميزوا بينه وبين الآداب العربية التى ظهرت فى غير مصر من أجزاء الامبراطورية الإسلامية .

غير أنه من الحق أيضا أن يقال إن الشخصية المصرية فى هذا الأدب الإسلامى لم تظهر بوضوح إلا منذ العصر الطولونى ؛ أى منذ استقلت مصر ، ووجد بها « ديوان الإنشاء » . الذى قلنا فى مقدمة البحث إنه صاحب الفضل الأول فى نهضة الشعر والنثر فى مصر .

وأحمد بن طولون هو « أول من أخذ فى ترتيب الملك ، وإقامة شعائر السلطنة بالديار المصرية . ولما شمع سلطانه ، وارتفع بها شأنه ، أخذ فى ترتيب ديوان الإنشاء ، لما

يحتاج إليه في المكاتبات والولايات» . (١)

وكان من أشهر كتاب الديوان الطولوني إذ ذاك رجل عرف « بابن عبد كان » .
روى القلقشندي أن أهل بغداد كانوا يحسدون مصر على طبعط الحرر ، وابن عبد كان
السكاتب ، ويقولون « بمصر كاتب ومحرم ليس لأمر المؤمنين بمدينة السلام مثلهما » (٢)
وكان لتشجيع أحمد بن طولون للكتاب المصريين وتفضيله لهم على غيرهم — بالرغم
من قصورهم — أثر واضح في تقدم الفن في مصر . فقد استخدم ابن طولون كاتباً مصرياً ،
برغم أنه لم يستطع أن يقوم بعمله على أحسن وجه ، فعاتبه في ذلك بعض خاصته ، فما
كان جواب ابن طولون إلا أن قال « أنا أحتمله لأنه مصري » ! (٣)

ثم في العصر الفاطمي جدت ظروف كثيرة نهضت بالأدب ، وأقامت له بمصر
سوقاً رائجة . وتسكني الإشارة من هذه الظروف إلى ثلاثة :

الأول — تشجيع الخلفاء الفاطميين ووزرائهم للأدب بالمال والجوائز ؛ في وقت
عجزت فيه الخلافة العباسية عجزاً يوشك أن يكون تاماً عن شيء من ذلك . ففر من
« مدينة المنصور » كثيرون ممن جذبتهم « مدينة المعز » . وكان من هؤلاء على وجه التمثيل
شاعر يقال له « عبد الوهاب بن نصر المالكي » وفد على مصر في عهد الخليفة الظافر ،
وأنشد في ذلك اليوم قوله :

سلام على بغداد من كل منزل وحق لها منى السلام المضاعف

فوالله ما فارقها عن قلبي لها وإني بشططي جانبيها أعارف

ولكنها ضاقت على برحبها ولم تسكن الأرزاق فيها تساعف (٤)

على أن الشعراء يومئذ لم يفدوا إلى مصر من بغداد وحدها ، وإنما وفدوا إليها من

(١) انظر صبح الأهمى ج ١ ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٩٩ .

(٣) سيرة ابن طولون ص ١٥٠ . والكتاب المصري المشار إليه هنا هو جعفر بن عبد الظفار .

(٤) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٨٢ .

بلاد غيرها : كالشام ، واليمن ، والحجاز ، والمغرب . وأنضم هؤلاء جميعاً إلى شعراء مصر ، وازدهروا على أبواب الخلفاء والوزراء ، فأوسعهم هؤلاء عطاءً وسخاء لم يحموا به .

والثاني — من الظروف التي شجعت على النهضة الأدبية في العصر الفاطمي إقامة الأعياد التي عني الفاطميون بها عناية عجيبة ، واحتفلوا بها احتفالاً مبالغاً فيه ؛ حتى ليكأن هذه الأعياد الكثيرة كانت — كما قلنا — جزءاً من الخطط التي وضعوها للترويج لدعوتهم ، وعطف الناس في مصر على مذهبهم . فزادت هذه الأعياد في بهجة الشعب المصري من جهة ، وأطلقت السنة الشعراء والكتاب من جهة ثانية ، وأتاحت أئمن الفرص لهؤلاء الشعراء لكي يأخذوا جوائز ثمينة من الخلفاء والوزراء وغيرهم من كبار الدولة . قيل إن الخليفة الحافظ — في عيد الخليج — أمر الشعراء أن يختصروا في قصائدهم ، وكان فيهم أبو العباس أحمد فقال :

أمرتنا أن نصوغ الحمد مختصراً لم لا أمرت ندى كفتيك يختصر
والله لا بد أن تجري موابقنا حتى يبين لها من مدحك الأثر (١)

والثالث — والأخير من هذه الظروف التي نعتت الأدب الفاطمي هو الدعوة الدينية التي أتى بها الفاطميون من بلاد المغرب ، وحشدوا لها جيوشاً من العلماء والأدباء . فخلقت لنا هذه الدعوة شيئاً كثيراً من الفخر والشعر معا .

وكان الشعراء الذين ازدهرت بهم مصر في ذلك العصر يفدون إليها — كما قلنا — إما من المغرب ، وإما من المشرق .

فأما الشعراء الذين وفدوا إليها من المغرب ، فهم الذين وضعوا المثل الذي كان على غيرهم من الشعراء أن يحمذوه في صوغ الشعر الذي يقال في مدح الخلافة الفاطمية ، والمعاني التي يشتمل عليها ؛ وهي معان شيعية تمتاز بالغلو إلى درجة لاترضى عنها أذواق

أهل السفة . وكان من هؤلاء الشعراء الذين ظهروا في حاشية الخليفة المعز ، قبل مجيئه إلى مصر :

ابن هانيء الأندلسي

ومن شعره في مدح المعز قصيدته التي أولها :

تقول بنو العباس قد فُتحت مصر فقل لبني العباس قد قُضي الأمر
وقد جاوز الإسكندرية جوهر تطاوعه البشري ويقدمه النصر

ومنها :

إمام رأيت الدين مرتبطاً به فطاعته فوز وعصيانه خسر
أرى مدحه كالمدهح لله إنه قنوت وتسبيح يُحفظ به الوزر^(١)

وابن هانيء هو القائل أيضاً :

ما شئت لا ماشاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت للنبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار
أنت الذي كانت تبشرنا به في كتبها الأخبار والأخبار الخ^(٢)

ومات هذا الشاعر فحزن عليه المعز كثيراً ؛ وقال : « هذا رجل كنا نرجو أن نفاخر به أهل العراق ، فلم يُقدر لنا ذلك »^(٣)
ونتمَّ رجل آخر واسمه :

أبو الحسن الأندلسي

ذكره العماد في الخريدة ، وأتى لنا بشيء من شعره ومنه في مدح الخليفة الحافظ

(١) راجع ديوان ابن هانيء الأندلس .

(٢) ومع ذلك فالدارسون للعقائد الفاطمية يرون أن هذا السفر وأمثاله متى شرح حسب هذه العقائد لم يكن عليه غبار من الناحية الدينية .

(٣) الخريدة ج ٢ ص ٢٢٥ — مخطوط القاهرة .

قصيدة دالية . قال العماد : « ومنها في المديح ، وقد أنضى به إلى الكفر الصريح » :

بُشِّرْ في العين إلا أنه عن طريق العقل نور وهدى

جل أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً

فهو في التسبيح زلنى راكم سمع الله به من حمداً (١)

وأما الشعراء الذين وفدوا إلى مصر من المشرق فقد أظهروا في أشعارهم ما أظهره المصريون من اعتدالهم ، واحتفاظهم بشخصياتهم ، مع حرصهم في الوقت نفسه على إرضاء الخلفاء ، إلى الحد الذي نافسوا فيه المغاربة في الحصول على الجوائز ، والمنح الطائلة وكان من هؤلاء :

عمارة اليمنى

وقد حدثنا هذا الرجل عن نفسه في كتابه « النكت العصرية » ، ووصف لنا رحلته من الحجاز إلى مصر ، حيث لقي الخليفة الفائز ، ووزيره الملك الصالح بن رزيك في قاعة الذهب ، فأنشد يومئذ قصيدته التي أولها :

الجد للعيس بعد العزم والهمم حمداً يقوم بما أولت من النعم

قربن بُعد مزار العز من نظرى حتى رأيتُ إمام العصر من أمم

فهل درى البيت أنى بعد فرقته ما سرت من حرم إلا إلى حرم الخ (٢)

وقد كان لهذا الشاعر اليمنى الحجازى دخل كبير في فترة عصيبة من فترات التاريخ السياسى لمصر ؛ هى الفترة التى كان الملك فيها ينتقل من أيدي الفاطميين إلى يد صلاح الدين . وقد تركت هذه الحالة السياسية والنفسية ظلاً واضحاً في شعر عمارة ، وغيره من شعراء مصر في ذلك الظرف . (٣)

(١) الخريدة للعماد ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) النكت العصرية ج ٢ ص ٧

(٣) وارجع كذلك إلى كتاب « صلاح الدين » للمؤلف وبه فصل عنوانه « شاعر »

أما الشعراء المصريون أنفسهم ، فكانوا كثيرين ؛ أشار إليهم العماد في كتابه «الخريدة» ، وأحصى لنا منهم أكثر من مائة شاعر . فيهم امرتان ؛ هما «حسنة المصرية» ولدت باليمن ، وترت بالحجاز ، وتعلمت الغناء ببغداد ، وأتت مصر . و «تقية الصورية» ، وكانت تسكن الإسكندرية ، ولها كراسة أشعار اطلع عليها العماد ^(١) وخصَّ العماد بالذكور من أبناء مصر أمرتين اشتهرتا بالشعر ، وظهرتا بالصعيد . وهما أسرة « بنى عرّام » و « أسرة بنى الزبير » . وإلى هذه الأخيرة ينتسب شاعر مشهور هو :

المهزّب به الزبير

« لم يكن في زمانه أشعر منه » ، وتوفّر هذا الشاعر وكثيرون غيره على مدح الصالح ابن رزيك . وكان بنو رزيك غرة في جبين الخلافة المصرية ، وزينة القاهرة المعزية ، بل كانوا في دولة الفاطميين ، كالبرامكة في دولة العباسيين . ولابن الزبير هذا قصيدة نونية في مدح الصالح بن رزيك ، وذلك بعد انتصار الأسطول المصرى فى البحر على أسطول الفرنج . ولهذا القصيدة أهميتها من الناحيتين السياسية والفنية . فأما من الناحية السياسية ، فهي نموذج للقصائد التى توضح لنا العاطفة الدينية العليا ؛ ونعنى بها عاطفة المسلمين ، شيعة وسنيين ، ضد الصليب . وأما من الناحية الفنية فهي نموذج أيضاً لما كان عليه البديع فى الشعر المصرى زمن الدولة الفاطمية . والقصيدة مطلعها قوله :

أعلمت حين تتجاوز الحيطان أن القلوب مواقد النيران

وقد مدح الشاعر فى قصيدته كذلك نور الدين محمود بالشام ، مع أن نور الدين زعيم

السنين السيامى فى ذلك الوقت ، فقال :

يا كاسر الأصنام قم فانهم بنا حتى تصير مكسّر الصلبان

فالشام ملسكك قد ورثت تراثه هن قومك الماضين من غسان
والقصيدة طويلة ، ذكرها العباد بأكلها أشدة إعجابه بها ؛ وليرجع إليها من أراد .
ودارت مراسلات شعرية عظيمة بين الصالح بن رزيك الشيعي بمصر ، وبين نور
الدين محمود السفي بدمشق ؛ سفر فيها أمير من أمراء الشام وفرسانهم هو « أسامة بن
منقذ » (١) . ودلت هذه الأشعار — كما قلنا — على ضعف الكراهة المذهبية ، بجانب
الشعور الديني الأسمى ، وهو شعور المسلمين ضد الصليب .
والخلاصة في أمر الشعر الذي قيل بين يدي الخلافة المصرية أنه شعر يمتاز
بأمور عدة :

فأما من حيث العاطفة ، فقد كان الفرح والسرور يشيعان في الشعر الفاطمي ،
ويحلان محل الحزن واليأس اللذين امتاز بهما شعر الشيعة في القرون الثلاثة الأولى .
وأما من حيث المعنى ، فقد رسم شعراء المغرب المثل الأعلى للشعر الذي يقال في
مدح الخلافة المصرية — كما قلنا . ثم انطلق شعراء مصر والشرق يمدحون هذه الخلافة
طامعا في جوائزها ، وإن لم يغفل هؤلاء ولا هؤلاء غلو شعراء المغرب . والحق أن أشعار
مصر والأقطار الشرقية — كانت كلها مدحا للفاطميين بالكرم وعلو الهمم ، وهو
مدح أربت عليه جوائز الفاطميين أنفسهم ، بل هو مدح يوشك أن يتلخص كله في
قول أحدهم ؛ وهو عمارة اليمنى إذ يقول :

مذاهبهم في الجود مذهب سنية وإن خالفوني في اعتقاد التشيع

ومعنى ذلك أن شعراء مصر والشرق لم يمدحوا الفاطميين من حيث تشيعهم ، ولكن
مدحهم من حيث مذاهبهم في الجود والكرم ، وتلطفهم في اجتذاب قلوب الرعية عامة ،
والشعراء منهم خاصة . !

وأما من حيث الأسلوب ، فتم ملاحظتان هامتان :

(١) ذكر هذه الأشعار صاحب الروضتين ج ١ ص ١١٥ .

الأولى — أن الشام في ذلك الوقت كان أجزل شعراً ، وأقرب إلى الديباجة العربية
للقديمة من مصر وبلاد المغرب .

والثانية — أن الشعراء بوجه عام انقسموا إلى القسمين المعروفين هند النقاد ؛ وهما
شعراء المعاني ، وشعراء البديع . وإن كان الشعر المصري أكثر إسرافاً في البديع — إذ
ذاك — من شعر الأقطار الأخرى .

وأما من حيث الموضوع ، فقد مدح الشعر الفاطمي رجال الدولة الفاطمية ، وراثهم
بعد موتهم أبلغ رثاء وأحسنه ، ووصف أعيادهم أوصافاً رائعة ، وناصح عن دعوتهم منافع
قوية ، ولم يقف الأمر به عند هذا الحد حتى يتجاوز به إلى شيئين آخرين ، هما شرح الدعوة
الفاطمية نفسها ، من ناحية ، ووصف البيئة المصرية بجميع مظاهرها من ناحية ثانية .

فأما الدعوة الفاطمية نفسها فقد نهض بها الدعاة والقضاة ، ومنهم المؤيد داعي
الدعاة ؛ وهو أبو نصر هبة الله بن موسى .

ومن الأمثلة على شعر الدعوة الفاطمية — وفيه إنسكار لدعوتي التلاشي والتفاسخ
وغيرهما مما رمى به الفاطميون في ذلك الوقت :

كثير الخائضون	بمجر ظلام	فيه والمؤنسو الضياء	قليل
قال قوم :	قصرى الجميع التلاشى	فئة مفتهاهو	التعطيل
وادعى الآخرون	نسخاً وفسخاً	ولهم غير ذلك	حشو طويل
أيها المدعى	التلاشى حقاً	ذا الذى تدعى عليك	وكيل
أترى	هذه الصنائع طراً	عبثاً —	مالصانع محمول ؟
حركات الأجرام	قل لى لماذا !	ولماذا	طلوعها والأفول ؟
إن تقل :	ذاك فعلها باختيار	أنكرت منك	مادعيت العقول
ولئن قلت :	ذاك غير اختيار	قلتُ :	كل مدبر محمول .

فالتلاشى لفعله مستحيل جلّ عمّا به عليه تحيل (١)

وأما الشعر الذى قيل فى وصف البيئة المصرية فتمتلىء به الكتب التى تشير إلى الأدب المصرى فى عهد الدولة الفاطمية . ومنه على سبيل المثال قول عبد الوهاب بن حسن ابن جعفر الحاجب المتوفى سنة ٣٨٧ هـ فى وصف الأهرام :

أنظر إلى الهرمين إذ برزا للعين فى علو وفى صعد
وكأنما الأرض العريضة إذ ظمئت أطول حرارة السكبد
حسرت عن التدين بارزة تدعو الإله لفرقة الولد
فأجابها بالنيل يشبهها رياء وينقذها من السكمد (٢)

وهذا كله عدا أشعار الحب والقصص ؛ ومنها قصة « الهودج » التى زعموا فيها أن الخليفة الأمر بناه لمحبوبته البدوية ، وكانت بالصعيد ، وكان يحبها ابن عم لها ؛ يقال له « ابن ميساح » ، فتبادلا الأشعار الفرامية اللطيفة ، حتى أطلقها الخليفة ، وعادت إلى ابن عمها بعد ذلك (٣) .

هذا كله فى الشعر . أما النثر فقد زادت عناية الفاطميين بديوان الإنشاء « فارتفع بهم قدره ، وشاع فى الآفاق ذكره ، وولى ديوان الإنشاء عنهم جماعة من أفاضل الكتاب وبلغائهم ، ما بين مسلم وذمى » وكان آخرهم رجلا يقال له :

(١) انظر ديوان المؤيد داهى الدعاة . مخطوط بحامدة فؤاد الأول اشتغل بنشره الدكتور كامل حسين للحصول على درجة الدكتوراه . (والتلاشى) هو فناء الجسم والروح بالموت ، والقول بأن الثواب والعقاب يكونان فى الدنيا فقط . و (التناسخ) انتقال الروح بعد الموت إلى كائن آخر . فإن كان هذا الكائن انسانا فهو (النسخ) . وإن كان حيوانا فهو (المسخ) . وإن كان نباتا فهو (الرسخ) . والفاطميون كما رأيت مبرأون من القول بهذا كله . ثم إن أشعار المؤيد هذه أقرب إلى النظام منها إلى الشعر .

(٢) خطاط المقرئى ج ١ ص ١٩٥

(٣) خطاط المقرئى ج ٢ ص ٣٧٦

الموفق بن الخنزل

عاش في أيام الحافظ إلى آخر أيام العاضد . قالوا « وبه تخرج القاضى الفاضل »^(١) . ثم أشرك العاضد مع الموفق بن الخلال في ديوان الإنشاء القاضى جلال الدين محمود الأنصارى ، المعروف بابن قادوس . ثم كتب القاضى الفاضل بين يدى الموفق بن الخلال قرب وفاته ؛ أعنى سنة ٥٦٦ هـ ؛ وذلك في وزارة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي . ومن رسالة للموفق بن الخلال هذا ، على لسان العاضد — كتبها إلى شاور بعد ظفروه بالوزارة : « فلما رفعتك عين السكال ، وألهب قلوب حسدتك مأوتيته من تمام الخلال ، تسكأثر من يحوك المسكايده ، وتظافر عليك المنافس والمعاوند ، ورنث إليك إساءة من عاملته بالإحسان ، وعدت عليك خيانة من انتفعت به أتم اتئان ، وتم لك المراد بوفائك وغدره ، وسلامة صدرك ومكره ، واتفاق ظاهره وباطنه ومباينة سره لجهره فانسلت من الغواة انسلال الصارم من غمده ، وتواريت من العُتاة توارى النار في زنده ، وقطعت المفاوز مصاحباً للعُفر والعُيين ، حتى حلت بربرة ذات قرار ومعين الخ » .^(٢)

وهى رسالة مبنيّة على السجع ، وفيها — فوق ذلك — ميل إلى الاقتباس من القرآن الكريم . وهما خاصتان شائعتان في النثر الفاطمى . وفي هذا النثر ظاهرتان أخريان ؛ وهما العناية بتشخيص المعانى من جهة ، والمبالغة في الجناس من جهة ثانية . وقد ظهرت هاتان الخاصتان في نثر كاتب من كتاب العصر الفاطمى ، هو ابن الشخباء .^(٣) إلا أن هاتين الخاصتين كانتا أوضح ظهوراً ، وأسهل صدوراً من أديب مصر ، ورمز نهضتها في العصر الأيوبي ؛ ونعنى به القاضى الفاضل ؛ كما سيأتى ذكر ذلك .

(١) صبح الأعشى ج ١ ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣١٣ .

(٣) أنظر الدكتور شوقي ضيف في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربى) ص ١٨٨ .

تلك شخصية مصر الأدبية في العصر الفاطمي خاصة ، قد أطلنا قليلا في بيانها ، ووقفنا عند بعض رجالها ، لأن أعلام الأدب في مصر في العهدين التاليين ، كانوا يمتون لهؤلاء بصلة ، وكان زعيمهم القاضي الفاضل قد تم تسكويته تقريباً في ذلك العصر . ثم في العهدين الأيوبي والمملوكي جدت بمصر عوامل نهضت بالأدب نهوضاً عظيماً ، وصارت به أشواطاً جديدة . وكان من أهم هذه العوامل يومئذ أربعة :

أولها — الحماسة الشديدة من أجل الدين ، ومن أجل مصر أيضاً ، وذلك في محنتي الحرب الصليبية ، والحرب المغولية .

وثانيها — التشجيع الذي لقيه الأدياء والعلماء من جانب الدولتين الأيوبيه والمملوكية .

وثالثها — تنافس المدن الإسلامية الخاضعة للحكمين الأيوبي والمملوكي ، ومباراة بعضها بعضاً في إكرام الأدياء والعلماء .

ورابعها — التنافس على الملك من جانب سلاطين بني أيوب وسلاطين المماليك على السواء . وهذا كله إلى جانب الميول الأدبية التي كان يظهرها سلاطين مصر لذلك العصر ؛ ومنها على — سبيل المثال — ما وصف به المؤرخون صلاح الدين من أنه كان حافظاً لأنساب العرب ؛ وأنه كان عارفاً بنحوهم ؛ « وأن ديوان الحماسة كان من حفظه » (١) وأنه كان كثيراً ما يتمثل بأبيات من هذا الديوان ؛ ومنها ما كتب به يوماً إلى أخيه الملك تورانشاه ؛ وكان باليمن فتمثل بقول الشاعر :

ذكرتك والخطيُّ يخطر بيننا وقد نهلت من المتقفة السمر الخ (٢)

قالوا : وكثيراً ما كان ينشد قول الحميري :

وزارني طيف من أهوى على حذر من الوشاة ونور الصبح قد هتما

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٧ .

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ .

فكذبت أوقظ من حولى به فرحاً وكاد يهتك ستر الحب بي شغفا (١)
ثم انتبهت وآمالى تخيل لى نيل المنى فاستحالت غبطتى أصفا
إلى كثير من أمثال هذه الأخبار التى تدل على ميل صلاح الدين إلى الأدب ،
وإلى حسن ذوقه فيه .

وقل مثل ذلك فى بقية ملوك بنى أيوب فى مصر ، وفى غيرها من البيئات الإسلامية
الأخرى فى ذلك الوقت . وأكثر من هذا دلالة على ميل هذا البيت الأيوبي للشعر ، أن
بعض أمرائه كانوا شعراء بالفعل . ومن هؤلاء (تاج الدين بورى) : الأخ الأصغر للسلطان
صلاح الدين الأيوبي ، والمالك الأفضل ولده . وأما الملك الكامل ؛ وهو ابن أخى
صلاح الدين ؛ فكانت له شهرته فى تشجيع الأدب ، كما كانت له شهرته التى أشرنا
إليها من قبل فى تشجيع العلم .

ومن شعر الأمير تاج الدين بورى الذى مر ذكره — يهتف بمصر :
شربت من الفرات ونيل مصر أحبُّ إلى من ماء الفرات
ولى فى مصر من أصبو إليه ومن فى قربه أبداً حياتى
نقلت وقد ذكرت زمان وصل تمادى بعده روح الحياة
أرى ما أشتيه يفرُّ منى وما لا أشتيه إلى ياتى (٢)
أما صلاطين المماليك ؛ فالراجح عندى أنه لم تسكن لهم دقة الذوق الأدبى لئلا كانت
لبنى أيوب . والذى أرجحه أيضاً أن ميولهم العلمية كانت غالبية على ميولهم الأدبية .
غير أن ذلك لم يمنعهم من التنافس على تشجيع الأدباء تنافسهم على تشجيع العلماء . ومن
ثم كان بنو أيوب أقرب إلى الطبع العربى الصحيح من موالىهم المماليك (٣) .

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٦ .

(٢) شفاء القلوب ص ١٤ وانظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٩٤ .

(٣) على أننى مستعد لتغيير هذا الرأى متى عثرنا — كما قلت من قبل — على كتاب يكشف لنا عن
ميولهم الأدبية ، مثلما كشف كتاب (شفاء القلوب) عن هذه الميول عند ملوك الدولة الأيوبية .

والأدب الذي عاش في كنف الدولتين الأيوبية والمملوكية سميزات عامة منها :

شروع العاطفة الدينية

وكان من أثر هذه العاطفة الدينية أولاً أن كثرت المدائح النبوية في هذا الأدب ؛ بحيث لا يقع الباحث على ديوان من دواوين الشعر المنسوبة إلى هذا العصر حتى يجد في أوله قصيدة في مدح رسول الله صلوات الله وسلامه عليه . وربما وجد فيه قصائد في مدح الخليفة العباسي لذلك الوقت ، وقصائد أخرى كذلك في مدح نفر من مشهورى الفقهاء والمحدثين والمتصوفة ومن إليهم . ولعل من أشهر هؤلاء الشعراء إذ ذاك ، الشاعر المعروف «بالبوصيرى» ؛ وهو الشيخ شرف الدين أبو عبد الله بن سعيد المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وله قصيدتان رائعتان ؛ قل في مصر حتى اليوم من لا يحفظ شيئاً منهما . وهما هزجيتان التى مطلعها :

كيف ترقى رقيق الأنبياء ياسماء ما طاولتها سماء

وميميته المعروفة باسم «البردة» ، والتى مطلعها :

أمن تذكر جيران بنى سلم مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم

ثم كان من أثر العاطفة الدينية القوية التى ظهرت فى أدب مصر الأيوبية خاصة تلك القصائد الرائعة التى قيلت فى انتصارات المسلمين على الصليبيين ، وذلك فى أيام مشهورة فى تاريخ هذه الانتصارات على كثرتها . ومن هذه الأيام — على سبيل المثال — يوم القدس ، ويوم دمياط .

فأما يوم القدس ، فهو اليوم العظيم الذى ظفر فيه صلاح الدين بتلك الأمانة التى طالما تشوف إلى الظفر بها المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها ؛ وهى امتلاك بيت المقدس . فامتلكوه من أيدي الفرنج بعد أن انتصروا عليهم انتصاراً تاريخياً باهراً فى وقعة «حطين» سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة للهجرة .

وازدحم الشعراء يومئذ على خيمة السلطان صلاح الدين ؛ كل بقصيدته التي أعدها لهذا اليوم . وكان منهم إذ ذاك الشريف محمد بن اسمعيل بن علي الحسيني المعروف بالجوائى المصرى ؛ وهو نقيب الأشراف بالديار المصرية ؛ أتى بنفسه إلى السلطان يوسف صلاح الدين ليلقى بين يديه قصيدته التي أولها :

أترى مناماً ما بعينى أبصر القدس يُفتح والفرنجة تُسكسر
قد جاء نصر الله وانفتح الذى وُعد الرسول فسبحوا واستغفروا
فُتح الشام وطهر القدس الذى هو فى القيامة للأنام المحشر
من كان هذا فتحه لمحمد ماذا يقال له وماذا يذكر ؟
يايوسف الصديق أنت بفتحها فاروقها عمر الإمام الأطهر الخ (١)

وعمن وفد إلى السلطان من شعراء مصر يومئذ القاضى السعيد بن سناء الملك . وقد هنا السلطان بقصيدة بديعة أولها :

لست أدري بأى فتح يُهنأ يامنيل الاسلام ما قد تمى
أهنئك إذ تملكك شاما أم نهنيك إذ تملكك عدنا
قد ملكك الجنان قصر أقصر إذ فتحت الشام حصنا فحسناً
لا يخلص الشام منك التهانى كل قطر وكل صقع يُهنأ (٢)

ويطول بنا القول إن أردنا أن نحصى كل شعر قيل فى ذلك اليوم . وقد أطلقوا على الأشعار التي قيلت فيه اسم « القدسيات » . ولهذه القدسيات مكان ممتاز فى الشعر الأيوبي خاصة . وليس هذا موضع تفصيله .

واسترد الفرنج بيت القدس من أيدي المسلمين فيما بعد ، فبكى عليه المسلمون بقلار ما فرحوا ، وجعوا للبكاء عليه المجالس العامة ، وسمحوا للشعراء أن يفيضوا فى القول

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٠٥

(٢) أنظر ديوان ابن سناء الملك — قافية النون — مخطوط بدار السكتب المصرية .

ماشاءوا . وكان من ذلك قول أحدهم :

أعني لا ترقى من العبرات صلى في البكا الأصال بالسكرات
 لعل صيول الدمع يطفى فيضها توقد ما في القلب من جرات
 على المسجد الأقصى الذي جل قدره على موطن الإخبات والصلوات
 على قبة المعراج والصخرة التي تفاخر ما في الأرض من صخرات
 إلى أن قال :

فمن لي بنواح ينحن على الذي يؤبّن فيه خيرة الخيرات
 « مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحى مقفل العرصات ^(١) »

وأما يوم دمياط فهو الذي انتصر فيه الملك الكامل وإخوته على الفرنج ، وذلك بعد الحصار الشديد الذي ضربه هؤلاء حول دمياط ، وهو حصار ضايق المسلمين ، واتحد فيه ملوك بني أيوب ، وكانوا من قبل متخاصمين ، وما زالوا بالفرنج حتى أجلوهم عن المدينة . فأقبل الشعراء على ملوك بني أيوب يهنئونهم بالانتصار على أعدائهم . ووفد هؤلاء الشعراء يومئذ من بلاد شتى ، فكان منهم المصري ، والسوري ، والعراقي ، وغير ذلك .

وكان من شعراء مصر يومئذ شاعر يقال له كمال الدين بن النبيه ، وهو شاعر الملك الأشرف موسى ، أنشد في يوم دمياط قوله :

للذة العيش والأفراح أوقات فانشر لواء له بالنصر عادات
 أمام جيشك أنى سار أربعة نصل ونصر وآراء ورايات
 وتحت غيل القنا آساد معركة لها ثبات وفي الهيجاء وثبات

(١) شفاء القلوب ص ٨٠ . والساوك ج ١ قسم أول ص ٣٣٣ . والروضتين ج ٢ ص ٥٠٥ .

دمياط طور ونار الحرب موقدة وأنت موسى وهذا اليوم ميقات
ألق العصا تتلقف كل ما صنعوا ولا تخف ما حبال القوم حيات^(١)
ومنهم ، أغنى من الشعراء المصريين في ذلك اليوم ، بهاء الدين زهير ، قال يمدح
الملك الكامل :

بك اهتز عطف الدين في حلل النصر وُردت على أعقابها ملة الكفر
ألا فليقل ما شاء من هو قائل ودونك هذا موضع النظم والنثر
أياديهِ بيض في الورى موسوية ولسكنها تسعى على قدم الخضر
ومن أجله أضحى المقطم شاحخاً ينافس حتى طور سيناء في القدر
وما فرحت مصر بذا الفتح وحدها لقد فرحت بغداد أكثر من مصر
كفى الله دمياط المكاره إنها لمن قبلة الإسلام في موضع النحر
وما طاب ماء النيل إلا لأنه يحل محل الريق من ذلك النحر^(٢) الخ

غير أن هذه العاطفة الدينية القوية ، التي صدر عنها الشعر في ظل الدولة الأيوبية
خبت قليلا ، ونقصت حرارتها نوعاً ما في ظل دولة المماليك البحرية ، وذلك أن هذه
الدولة الأخيرة كانت أكثر حروبها ضد المغول لا الصليبيين ، والمغول يدينون بدين
الاسلام ، ولا فرق بينهم وبين المماليك ، سوى أن هؤلاء أهل حضارة وثقافة ، والمغول
الأولون أهل بداءة وجهلة ؛ ومن ثم كان خطر انتشار على الثقافة الاسلامية لا يقل عن
خطر الصليبيين على الديانة المحمدية . ولسكن ليس معنى ذلك أن الحماسة الدينية التي
كانت تغلي في قلوب المصريين وغيرهم من عامة المسلمين ضد انتشار يمكن أن تعادل شيئاً
من الحماسة الدينية التي كانت تغلي في قلوبهم ضد الفرنج .

ومع هذا وذلك فلئن كان قدماء المغول وثنيين ، فقد كان زعيمهم (غازان) ، وأصحابه

(١) ديوان ابن النبية — طبعة عبد الله باشا فكري .

(٢) ديوان بهاء زهير — طبعة مصر .

الذين قاتلو سلاطين المماليك بمصر مسلمين . فقد أعاد غازان الاسلام في فارس إلى المسكنة التي كان يتبوها في بلادهم قبل غزوات جنكيزخان . وكبح غازان جراح الوثنية ، وقضى على الفوضى التي انتشرت في تلك الأمباطورية . وكان غازان فوق هذا كله رحيماً رءوفاً إذا قيس بأسلافه من المغول القساة العتاة ، وكان محباً كذلك للعدل والعلم ، وكان هذا الملك التتري من غلاة الشيعة ، قاستحكمت العداوة من أجل ذلك بينه وبين المماليك لأنهم سنة . ولكن مهما يكن من أمر هذه العداوة بين المماليك والتتار فإنها لم تبلغ كما قلنا درجة العداوة بينهم وبين الفرنج .

وللمماليك فضل تطهير البلاد الاسلامية تطهيراً تاماً من الصليبيين ، وقد تم ذلك للملك الأشرف بن قلاوون ، عام ٦٩٠ هـ ، وهو العام الذي فتح فيه هذا السلطان مدينة عكا وخربها ، ولم يدع في بقية الساحل أحداً من الفرنج . وفي هذا قال محي الدين ابن عبد الظاهر :

يا بني الأصفر قد حل بكم نعمة الله التي لا تنفصل
قد نزل الأشرف في ساحلكم فابشروا منه بضع متصل^(١)
وقال شهاب الدين محمود الحلبي كاتب ديوان الانشاء :

مررت بعكا بمد تخريب سورها وزند أوار النار في وسطها واري
وعاينتها بعد التنصر قد غدت مجوسية الأبراج تسجد للنار^(٢)
وقال شاعر ثالث :

أُدْمَى الكنائس إن تكن عشت بكم أيدي الليالي أو تغير حال
فلطالما سجدت لكن فوارس شم الأنوف جعاجع أبطال

(١) السلوك الجزء الأول — القسم الثالث ص ٧٦٦

(٢) نفس المصدر المتقدم .

فعرزاء عن هذا المصائب فإنه يوم بيوم والحروب سجل
هذا بذاك ولا نغير دهرنا ولكل دهر دولة ورجال^(١)
ولكن أين هذه الأشعار وأمثالها من الشعر الذى قيل فى يوم كيوم القدس ؟
وأما الميزة الثانية ؛ من الميزات العامة للأدب المصرى فى العهدين الأيوئى والمملوكى فهى :

سبع البربع

ونحن نعرف أن البديع قديم فى الأدب العربى ؛ وذلك منذ عهده بمسلم بن الوليد
وأبى تمام وأبى العلاء المعرى . إلا أن الأدب المصرى انتقل بالبديع نقلة جديدة ، وذلك
على أيدي الشعراء والكتاب فى العصر الفاطمى ، ثم على يد القاضى الفاضل بوجه خاص
فى العصر الأيوئى ، ثم مضى الأدب فى هذا التيار فى العصر المملوكى .

أجل — ظهر فى شعر مسلم بن الوليد الميل إلى استخدام الطباق ، والمقابلة ،
والجناس ، وخاصة جناس الاشتقاق . ثم انفرد أبو تمام أيضا بأشياء فى البديع ، منها المشاكلة^(٢)
والاستعانة بالألوان ، واستخدام الأفكار الفلسفية ، والصور الغريبة على سبيل الاستعارة ؛
وهو ما سميناه « بتجسيم المعانى ، وتشخيص الجماد » .

وأتى أدباء العصر الفاطمى ، فظهر فى أديهم الميل إلى هذه الأنواع البديعية المتقدمة
كلها ، وأسرفوا كذلك فى السجع ، والجناس ، وتجسيم المعانى ، وتشخيص الجماد .
ثم أتى أدباء العصر الأيوئى فتبعوهم فى جميع هذه الصفات ، وبالغوا من جانبهم
فى اصطنائها ، وأسرفوا إسرافاً لم يبلغه أحد من قبل . ولم يكتفوا بذلك حتى أضافوا
من عندهم أشياء جديدة ، كان زعيمهم فيها :

(١) نفس المصدر

(٢) وهى أن تأتى بلفظ واحد مرتين فى موضع واحد بحيث لا يختلف معناه فى المرة الأولى عنه

فى المرة الثانية كما فى قول أبى الطيب : « لك يا منازل فى القلوب منازل »

القاضي الفاضل

وكان من أهم هذه الأشياء التي أضافها أديب العصر الأيوبي :
أولا — التورية .

وثانيا — نثر القرآن على طريقة ابن العميد في نثر الأشعار .
وإلى هاتين الخاصتين أضافت المدرسة الفاضلية خاصتين أخريين ليستا من خلقها
في الواقع ، ولسكنهما من خلق المدارس الأدبية التي سبقتها . غير أن المدرسة الفاضلية
هي صاحبة الفضل في الوصول بهاتين الخاصتين إلى أقصى الشوط ؛ وهما :
أولا — التوجيه .

وثانيا — الاقتباس أو التضمين .

فأما « التورية » فالقاضي الفاضل « هو الذي عصر سلافها لأهل عصره ، وتقدم
على المتقدمين بما أودع منها في نظمه ونثره الخ » ^(١) . ومنها قوله :

بالله قل للنيل عني إنني لم أشف من ماء الفرات غليلا
يا قلب كم خلفت ثم بثينة وأظن صبرك أن يكون جميلا

وأما « نثر القرآن » ، فالمرصود به أن القاضي الفاضل كان يأتي ببعض الآيات القرآنية ،
فيمثرها في رسائله ، ويدمجها إدماجا حسنا في كلامه ، فكانت جزءا من هذه الرسائل ،
ومن ذلك ، قوله في رسالة إخوانية :

« ولا تسأل عن خاطر تتناوب عليه النوب ، ولا يأوى إلى ظل إلا وجده ذا ثلاث
شعب ؛ ودعني أدع هذا اليتيم الذي هو قلبي ، وأخيط هذا الجرح الذي هو في الخ » ^(٢)
وقوله من رسالة إخوانية أخرى :

(١) خزانة الأدب للحموي — أنظر باب التورية .
(٢) الفاضل من كلام القاضي الفاضل ص ٤ ب — مخطوط .

« أهلاً بطالعتيه ، فإنها في غربنا مشرقة ، وبخواطره ، فإنها لا تدخل من باب واحد ،
وتدخل من أبواب متفرقة الخ » ^(١)

وقوله : « ولقد فضح الأوائل ، وأتعب الأواخر ، ونبذ للناس الحمى ونظم الجواهر ،
وتمسك بعضهم الكلمات المؤمنات ، وتمسك البلقاء بعضهم الكوافر الخ » ^(٢)

وانظر الى قوله « بعضهم الكلمات المؤمنات » ؛ ففيه شيء من « تجسيم المعنى » إذ
جعل من الكلمات مؤمنات وكافرات ، وجعل لها معاصم يمسك بها البلقاء ، ونحو ذلك
مما هو مشهور في أسلوب القاضي الفاضل .

وأما « التوجيه » فهو استخدام المصطلحات العلمية على اختلافها في الأدب . ولقائل
أن يقول : لم خصصنا التوجيه بالذكر دون غيره من الأضرب البديعية التي ذاعت يومئذ
في الأدب ؟ . وجوابي عن ذلك : أني وجدت الأدب المصري في ذلك الوقت قد أمصرف
في هذا الضرب البديعي إسرافاً دعائياً إلى أن ننظر إليه هذا النظر .

وقد اختلف الذوق الأدبي نفسه في « التوجيه » . فذهب ابن سنان الخفاجي في القرن
الخامس الى عدم جوازه ، وذلك في كتابه « سر الفصاحة » . وأتى القرن السابع فظهر
فيه كتاب « المثل السائر » وفيه أنكر ابن الأثير ذلك على ابن سنان الخفاجي ، ودافع
ابن الأثير عن (التوجيه البلاغي) دفاعاً حسناً ، وجاء دفاعه معبراً عن الذوق الأدبي
العام لأهل مصر في ذلك العصر .

والعلوم التي استمد التعبير الأدبي شيئاً من مصطلحاتها على سبيل (التوجيه)
كثيرة منها : النحو ، والصرف ، والمنطق ، والفلسفة ، والفقه ، والحديث ، والكلام ،
والخط ، والتاريخ الخ .

(١) نفس المصدر ص ١٠٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٠ .

فن التوجيه النحوى على سبيل المثال — قول ابن سناء الملك :
 له فم ضاق فلم يستطع أن يخرج اللفظ بتقويم
 ما فوه ميم ولا سكنه علامة الجزم على الميم

ومن التوجيه الفقهي على سبيل المثال — قول الشاعر :
 وجدتك بحراً طبَّق الأرض مده فلم يبق عندي رخصة للتميم
 ومن التوجيه التاريخي — قول ابن سناء الملك أيضاً :

دعا القلب (أنصاراً) من الهم والأسى

فصادف (أوساً) من دموعي (وخزرجاً) !

وأما « التضمين » وهو غير نثر القرآن الذى مر ذكره ، فقد أكثر منه شعراء ذلك العصر ، وضمنوا شعرهم كثيراً من القرآن حيناً ، والحديث حيناً ، وأشعار القدامى والمحدثين حيناً آخر ، وهكذا . ولعل جمال الدين بن نباتة أشد أولئك الشعراء إسرافاً فى التضمين . وكان لهذا الشاعر شغف كذلك بمعارضة القصائد القديمة والحديثة ، فعارض المتنبي ، وعارض ابن النبية ، وغيرهما كثيرين .

ثم أن الأدب المصرى فى العصور التى نعتى بتاريخها كان على مذهب أو مدارس ثلاث :

مدرسة البديع — وزعيمها القاضى الفاضل . ومن تلاميذها ابن سناء الملك ، وابن النبية ، وعمر بن الفارض ، وبخى الدين بن عبد الظاهر ، وابن نباتة ، وغيرهم .
 ومدرسة المعانى — وزعيمها البهاء زهير ، وصديقه جمال الدين بن مطروح . ومن تلاميذها أبو الحسين الجزار ، والسراج الوراق ، ونصير الدين الجامى ، وغيرهم .

ومدرسة سمينها (مدرسة التشبيه) ؛ لأنها أكثر من هذا النوع البياني إكثاراً
يلفت نظر الباحث في الآداب الفاطمية ، والأيوبية ، والمملوكية . وكان مقرها الفسطاط ،
ومن تلاميذها على عهد الفاطميين شاعر شريف يقال له (ابن حيدرة العقيلي) :
وهو أبو الحسن علي بن الحسين بن حيدرة العقيلي ، قيل إنه من ولد عقيل ابن أبي
طالب ، وكانت له متنزعات في جزيرة الفسطاط ، ولم يكن يشتغل بخدمة سلطان
ولا مدح أحد . ومن شعره :

كأن الثريا والهلل أمامها يد مدها رام إلى قوس عسجد

« وهو من أئمة المشبهين » (١)

ومن تلامذة العقيلي في مذهب الشعري كثيرون ؛ ظهوروا بالفسطاط ، ومنهم : برهان
الدين بن الفقيه المتوفى سنة ٦٢٥ هـ ، وأبو المكارم محمد بن عين الدولة ، من جلساء الملك
الكمال ؛ وعبد الحكيم بن اسحق المتوفى سنة ٦١٣ هـ ؛ وكان نائباً بالفسطاط ، وأمين
الدولة ابن العصار ؛ وكان يرى (أنه مثني زمانه) (٢) ، وعلم الدين بن المرصص المتوفى
سنة ٦٣٨ هـ

روى ابن سعيد « أن الوزير جمال الدين القوصي أنشد بيتين نظمهما في جارية ،
وزعم أن أحداً لا يستطيع أن يأتي لهما بثالث ؛ وهما :

تبعت فهذا البدر من كلف بها وحقق مثلي في دجى الليل حائر

وما ست فشق الغصن غيضاً ثيابه ألت ترى أوراقه تتناثر ؟

فأنشده ابن المرصص قوله مرتجلاً :

وفاحت فألقى العود في النار نفسه كذا نقلت عنه الحديث الحجامر

(١) المقرب لابن سعيد ج ٤ ص ٥٢

(٢) نفس المصدر ص ١٠٤

وقالت فغار الدُر واصفرَّ لونه كذلك ما زالت تغار الضرائر^(١)

ومن شعراء هذه المدرسة ، وهى مدرسة القسطاط أبو الفرج الموقفى ، الكاتب المصرى . وله دار مشهورة بالقسطاط تعرف بدار « الكاتب الموقفى » ، ومن شعره :
ناعورة تحسب فى صوتها مُميتها يشكو إلى زائر
كأنما كيزانها عصبية رُموا بربب الزمن الفادر
قد منعوا أن يلتقوا فاغتنى أولهم . يبكى على الآخر
وقبل أن ننقل من مدرسة التشبيه نلقى على أنفسنا هذا السؤال وهو :

هل تأثر فن التشبيه فى الأدب المصرى بطروف الحروب الصليبية ؟ كما تأثر فن النقش مثلاً بهذه الظروف ، فظهرت فيه الصور المسيحية على بعض الأواني النحاسية المنسوبة إلى القرنين السابع أو الثامن ؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول : إننا لم نظفر إلى الآن بصور يمانية تأثرت بطروف الحروب الصليبية ، وربما كان لسكراهية المسلمين للصليبيين فى تلك العصور أثر واضح فى ذلك . ومع هذا فن الجائز أن نعتبر فيما بعد ، على نصوص أدبية تغير من هذا الرأى .

ونعود إلى مدرسة البديع فى الأدب المصرى ، فنلاحظ أن زعيمها ؛ وهو القاضى الفاضل ، قد أسرف على أسلوبه فى الزينة اللفظية ، حتى ليخيل إلى الباحث أنه نظر إلى هذا الأسلوب ، كما ينظر الصانع إلى قطعة من السجاد ، يتغلها بأصباغه وألوانه ، ويبالغ فى زركشتها بمبالغة تسمع حاجة ملحة فى نفسه ، هى حاجته إلى « إرضاء الفن للفن » . ولعل ذلك هو فرق ما يدهنه وبين مدرسة المعانى ، بل هو فرق ما بين ذوقه وبين أذواقنا فى الوقت الحاضر . ومن هنا نظم أدب القاضى الفاضل فى العصور الحديثة .

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٠٩ ، ١١٠

(٢) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٨٧

وجاء ظاهراً له من مخالفتنا لقاعدة من قواعد النقد يسيرة؛ وخلاصتها أنه ينبغي لنا دائماً في تذوق الأدب، أن ننظر إلى هذا الأدب بنفس العين التي كان ينظر بها أهله إليه، وأن تذوقه بنفس الطريقة التي تذوقه بها أصحابه من قبل. وإلا فكيف نقرأ بأذواقنا الحديثة شعر جرير، والفرزدق، والأخطل، وغيرهم؟ أم كيف نقيس بمقاييسنا الجديدة أدب ابن المقفع والجاحظ والصاحب بن عباد ومن إليهم؟ أننا مضطرون دائماً إلى أن نتخلى عن هذه القاعدة في دراستنا لكل أدب قديم. ومن أجل ذلك نوجب على أنفسنا:

أولاً، أن نبدأ بدراسة كل ما يحيط بهذا الأدب، لأن في البدء بهذه الدراسة ما يعيننا على اكتساب هذا الذوق الذي يخالف أذواقنا، أو الحصول على تلك المعايير التي تخالف معاييرنا. وليس معنى ذلك أن تكون أذواق المحدثين خيراً من أذواق القدماء، أو العكس. نعم كان العصر الذي نعيش به عصر العناية بالألفاظ؛ وإن شئت فقل عصر العبث بها. وربما دلنا على ذلك نكتة لفظية روتها بعض الكتب الأدبية. وفيها أن العماد الأصفهاني اجتمع يوماً بالقاضي الفاضل فقال له: «سرّ فلا كتباً بك الفرس» ففهم القاضي الفاضل ما عنده العماد، وأجابته من نوع كلامه قائلاً: «دام عملاً العماد»^(١) وهذا العبث اللفظي، أو هذا الترف الفنى طور من الأطوار التي مر بها الأدب العربى عامة، والأدب المصرى خاصة، ولا ينبغي لنا أن نستخف به، أو نتقص من قيمته.

ومهما يكن من شيء فهذه القضية الأدبية موضعها من كتاب آخر غير هذا الكتاب، نعرض فيه ألواناً كثيرة من آثار هذه المدرسة، ونحلل فيه نصوصاً مختلفة من هذه الآثار، ونوضح ما فيها من مواضع القبح، أو مواضع الجمال.

(١) معجم الأدباء ج ٧ ص ٧٥

والشاهد في هذه النكتة الأدبية أن كل جملة من الجملتين السابقتين إذا كتبت أمكن قراءتها من اليمين إلى اليسار، كما أمكن قراءتها بالعكس. وفي ذلك ما يدل على مهارة الرجلين بالعبث بالألفاظ كما يلعب الناس ألحافاً مختلفة بقطع النرد أو الورق أو الشطرنج. وهذا النوع من العبث بدأه بديع الزمان فكان يكتب رسالة تقرأ منكوسة كما تقرأ معكوسة.

وأما مدرسة المعاني ، فهي وإن أخذت من البديع بنصيب ، إلا أنها لم تسرف فيه . إسراف المدرسة الفاضلية ، ولا كان بها ذلك التهاوت الذي امتاز به أصحاب هذه المدرسة . ومن أجل هذا ، كان تلاميذ مدرسة المعاني أدنى إلى نفوس الشعب ، وكانت لهم شهرة عظيمة بين طبقاته . واستطاعت هذه المدرسة أن تجذب إليها الكثيرين من أفراد الطبقتين ، الدنيا والوسطى ، من طبقات الشعب المصري . ومن هؤلاء على وجه التمثيل :

أبو الحسين الجزار

وقد أعجب به ابن سعيّد إعجاباً عظيماً ، وأعرب عن إعجابه هذا في كتابه المغرب ، وفيه قص لنا كثيراً من أخبار هذا الشاعر الشعبي الكبير ، وكيف أنه أضافه في منزله زماناً ليس بالقصير ، وكيف لقي من كرمه ، ولطف معاشرته ما أنطق لسانه بهذاثناء والتقدير . وكان الجزار يستوطن القسوط ، فذكره من أجل ذلك ابن سعيّد ضمن شعرائها ، وقال عنه : « نشأ بين ساطور ووضم ، ولم يرفع له في بيت نباهة ، ولا مجلس حشمة علم ، من أحسن الناس شكلاً وأظرفهم ، وأحلام بياناً وأبدعهم مطابقة وأنظفهم ، ذو بزة تصلح للرؤساء السراة ، ومروءة لا توجد إلا عند السادة الألباء ؛ وسألني عن ذلك فأخبرني به خير الخ » .

ولم يستفكف هذا الأديب الظريف المسمى بالجزار أن يطلق على ديوانه اسماً شعبياً كذلك يدل عليه ، فسماه « تقطيف الجزار » . ومنه قوله :

لأنني ياعسيدي شرف الله بين إذا مارأيتني قصابا
كيف لا أشكر الجزارة ما عشتُ حفاظاً وأرفض الآدابا
وبها أضحت الكلاب ترجي

في وبالشعر كنت أرجو الكلاب بالخ (٢)

(١) المغرب لابن سعيّد ج ٤ ص ١٢١

(٢) نفس المصدر ص ١٨٥

وإذا عرفنا أن مدرسة البديع كانت تكلف بضرب من ضروبه « كالتوجيه » ، وعرفنا أن هذا الضرب الأخير كان بحاجة في فهمه إلى شتى العلوم التي استمد الشعر منها بعض المصطلحات ، فنقلها بذلك من دائرة العلم إلى دائرة الأدب ، أدر كنا أن أدب المدرسة الفاضلية كان لا يفهمه ، ولا يتذوقه غير الطبقات المثقفة من الشعب المصري . وأما مدرسة المعاني فكان يفهمها ويتذوقها كل فرد من أفراد هذا الشعب . وإنها للملاحظة لطيفة أيضاً تلك التي يلاحظها كل من يبحث قليلاً في أدب هذه المدرسة ، فيعرف أنها تتألف من أصحاب المهن البسيطة غالباً ، فمن رجالها الجزار ، ومنهم السراج ، والوراق ، والخياط ، والزيات ، ومنهم الحامى ، نسبة إلى الحمام وهكذا .

تلك نظرة عجلى إلى الآداب المصرية منذ ظهرت لها شخصيتها التي استقلت بها عن الأدب العربي في سائر البلاد الإسلامية ؛ لم نستطع أن نجعلها تتسع حتى تشمل جميع الأدباء ومذاهبهم الفنية ؛ ولا أن تتسع فتشمل النظر في الكتابة بجميع أنواعها الديوانية ، والتاريخية ، والإخوانية ، والشعبية ؛ ولا أن تتسع فتشمل البحث في فن الخطابة الإسلامية .

وكل ذلك موضعه كتاب آخر خصصناه للحركة الأدبية في مصر ، وسيظهر بمشيئة الله تعالى في أقرب وقت .

الفصل الثامن

التاريخ

منذ الفتح العربي لمصر ، والمؤرخون المصريون يهتمون بتاريخ بلادهم ، ويعنون به عناية كبرى . وكان من أوائل الذين أرخوا لمصر ، أو من أقدم من وصلت إلينا مؤلفاتهم في تاريخ مصر :

أبوه عبد الحكم :

وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم الملقب بأبي القاسم . انحدر من أسرة مصرية كريمة . « وكان أبوه ضليعاً في الحديث والفقه ، وألف فيهما كتباً كثيرة ، وانتهت إليه رئاسة الطائفة المالكية بمصر » (١) . وكان له أبناء أربعة ، كلهم من مشاهير الرجال . وقاست هذه الأسرة كثيراً من الإضطهاد في أيام الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) لأنها رفضت يومئذ أن تقول بخلق القرآن .

ونعود إلى عبد الرحمن فنرى أنه كان كبير العناية بدراسة الحديث ، معتمداً في ذلك على محدثين من المصريين ، منهم أبوه .

ومن أشهر مؤلفات ابن عبد الحكم كتابه المعروف باسم :

« فتوح مصر والمغرب » ، وهو كتاب في سبعة أجزاء ؛ منها جزء خاص بمصر (٢) أفاد المؤرخون كثيراً منه . ومن هؤلاء السكندى المتوفى عام ٣٥٠ هـ ، وابن زولاق المتوفى ٤٥٤ هـ ، وابن دقاق المتوفى عام ٨٠٩ هـ ، والمقرئ المتوفى عام ٨٤٥ هـ ، وأبو الحسن

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٢٩

(٢) طبع هذا الجزء تحت إشراف المسيو هنري ماسيه Massé عام ١٩١٤ م . ونشره كذلك

المستشرق تورى Torrey عام ١٩٣٠ م .

المتوفى عام ٨٧٤ هـ ؛ وأخيراً السيوطى الذى انتفع به أكثر من غيره .
يقول الأستاذ تورى Torrey « ومع ما نقله هذان المؤرخان (يريد المقرئ والسيوطى)
عن ابن عبد الحكم فإن هذا الذى نقله عنه لم يكن فى روعة كلام ابن عبد الحكم
نفسه . أما يافوت فقد آثر النقل حرفياً فيما يختص بمصر » ^(١) . وتوفى ابن عبد الحكم
بالفسطاط عام ٢٥٧ هـ .

وهنا نلاحظ أن أوائل المؤرخين لمصر الإسلامية كانوا جميعاً « إخباريين » . بمعنى
أنهم يكتبون بجمع الأخبار على طريقة المحدثين فى جمع الحديث ؛ دون أن يتعرضوا
لتحليلها أو استخراج النتائج السياسية والاجتماعية من خلالها ؛ كما فعل المؤرخون
المسلمون فيما بعد . ومن الإخباريين الذين عنفوا بمصر :

الكندى

محمد بن يوسف بن يعقوب المتوفى عام ٣٥٠ هـ . وهو غير الكندى الفيلسوف .
والكنديون جميعاً قحطانيون من عرب الجنوب . وقد لاحظ المؤرخون أن السواد
الأعظم ممن اشتروا فى الفتح العربى لمصر كانوا من اليمنية ؛ برغم أن الديانة اليهودية كانت
منتشرة فى بلاد اليمن قبل الإسلام مباشرة .

ومهما يكن من شيء ، فالكندى الذى نتحدث عنه مصرى المولد . ولد بقرية من
قرى مصر عام ٢٨٣ هـ ؛ ودرس الحديث على شيخه الكبير بن : ابن قديد المصرى ،
والنسائى الفارسى . وهما من أجل فقهاء الشافعية فى عصره .

ولعل أشهر الكتب التى ألفها الكندى كتابه :

الولاية والقضاة : ويشتمل الكتاب ، كما يدل عليه عنوانه ، على تاريخ للولاية والقضاة

الذين تولوا حكم مصر منذ الفتح العربى إلى قرب زمن المؤلف .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، العدد الرابع ، ص ٢٢٢

والكتاب على هذا كتابان منفصلان ؛ أحدهما خاص بالولاية ، والآخر خاص بالقضاة . والمؤلف يأتي بهؤلاء وهؤلاء بحسب الترتيب الزمني لجيئهم إلى الديار المصرية . والمصريون بطبيعتهم — يميلون في تصنيف الكتب إلى تبويبها وتفصيلها على هذا النحو . ويخالفون في ذلك مصنفى العراق ؛ ممن كانوا إلى زمان الجاحظ على الأقل لا يحبون تبويب الكتب ، ولا تقسيمها بهذه الطريقة .

والقارىء للكتب التاريخية إلى عصر الكندى يخرج منها بنتيجتين هامتين : أولاهما — أن مصر منذ الفتح العربى كانت تشهد نوعين من الحياة السياسية والاجتماعية ؛ هما حياة الجند الفاتحين ، وحياة القبط من سكان مصر الأصليين : الأولون يشتغلون بالجيش والإدارة ، والآخرون يشتغلون بالحرث والزراعة .

والثانية — أن النظام الذى ساد الحياة العربية المصرية هو النظام القبلى . وكثيراً ما كانت الفتن بين القبائل العربية المصرية تنشب كلما عزل والٍ قديم ، وأتى مكانه والٍ جديد . وأكثر من هذا دلالة على النزعة القبلية أن الولاة المصريين كانوا — وهم بمصر — لا يفسكرون دائماً إلا فيما يعود بالخير على قبائلهم .

هذه المعلومات التاريخية ، والنتائج الاجتماعية ، وأشباهاها ، يمكن استخلاصها من كتب التاريخ المصرى عامة ، وكتاب الولاية والقضاة خاصة .

ولندع الكندى إلى غيره من مؤرخى مصر من بعده ؛ ومنهم : ابن زولاق ، وهو أبو محمد الحسن بن ابراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ . صنف كتاباً فى فضائل مصر ، وذيلاً على قضاة مصر للكندى . ومات فى ذى القعدة سنة ٣٨٧ هـ عن إحدى وثمانين سنة (١) .

المسيحى

ومن الإخباريين كذلك المسيحى نسبة إلى جده المسيح . وهو الأمير المختار عز الملك

محمد بن عبد الله بن أحمد الحراني الأصل . ولد بمصر وكان شيعياً . صنف كتاباً في تاريخ مصر مدحه ابن خلدون ، وكتاباً في النجوم ، وكتاباً في التصريح والتلويح من الشعر . وتوفي عام ٤٢٠ هـ . وقد اعتمد عليه مؤرخون كثيرون . ومنهم أبو شامة صاحب كتاب الروضتين — وسيأتي ذكره . وفي ذلك ما يدل على أن العلم لم يعرف التفرقة بين المذاهب المختلفة . فهذا أبو شامة السني لا يجد غضاضة على نفسه في الأخذ عن المسيحي الشيعي ، ويعتمد عليه في روايته .

وقد شهد العصر الفاطمي مؤرخاً آخر له خطرته في حركة التاريخ المصري ؛ وهو : القضاعي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر . وكان فقيهاً شافعيّاً ، تولى القضاء بالديار المصرية ، وروى عنه الخطيب البغدادي ، واعتمد عليه المقرئ . وتوفي عام ٤٥٤ هـ . ومن كتبه الشهاب ، والخطط وغيرهما .

ومن شهدهم العصر الفاطمي من المؤرخين مؤرخ عرف :

باب أبي طي

ولا نعرف عن هذا المؤرخ الشيعي شيئاً ما أكثر من أن تاريخه يعتبر من أهم مصادر الدولة الفاطمية في العصر الأخير من عصورها . وقد ذكره كثيرون من المؤرخين على أنه مصدر للتاريخ الفاطمي بهذا المعنى . وبسبب ذلك اضطررنا إلى الإشارة إلى تاريخه هنا إتماماً للفائدة . والذي جعل من ابن أبي طي مصدراً هاماً إلى هذا الحد هو مذهبه الشيعي أولاً ، وموطنه بحلب بعد ذلك . ولأمر ما كانت حلب في عصر الظاهر غازي ملتقى نخبة من فضلاء المصريين ، كابن مماتي المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، وابن القفطي الذي استقر بهذه المدينة منذ عام ٦٠٢ هـ ، وأصبح وزيراً بها عام ٦١٣ هـ ؛ وكالشريف الإدريسي الذي لعب دوراً هاماً في القلاقل التي حدثت بمصر في عهد العاضد الفاطمي . ويحدثنا الأستاذ كلود كاهين عن مصادر ابن أبي طي ، فيذكر منها الشريف

الإدريسي هذا ، وشمس الخلافة موسى . وهذا الأخير هو أحد الأمراء الذين كان لهم شأن في النزاع بين شاور وشيركوه . ويسأل الأستاذ كلود نفسه بعد ذلك : هل يعتبر ابن أبي طى مصدراً كذلك لابن ظافر ، وابن الأثير ، وابن ميسر ، وابن خلكان ؟ ويجرى في ذلك بحثاً دقيقاً ، يعلن في نهايته أنه لا يستطيع الوصول إلى حكم نهائي في هذه المسألة (١) .

وأخيراً نصل إلى مؤرخى مصر فى العصرين الأيوبي والملوكى الأول . فنجد أنفسنا أمام جمع كبير من أولئك المؤرخين الذين يختلفون فى نزعاتهم وأهوائهم ومذاهبهم فى كتابة التاريخ . ولقد رتبهم الباحثون طبقات خمساً : طبقة لكتابة السير الخاصة ، وطبقة للتراجم العامة ، وطبقة لتواريخ المدن والبلدان ، وطبقة لتواريخ الدول ، وطبقة للتاريخ العام .

ونحن — إذ ننظر فى أولئك المؤرخين — نستطيع أن نقسمهم ؛ تارة بحسب الأسلوب الذى اصطنعوه فى كتابة التاريخ ، وتارة بحسب الموضوع أو طريقة التأليف . فأما تقسيمهم بحسب الأسلوب ، فقد كان هؤلاء المؤرخون على مذهبين :

الأول — وهو الأقل — مذهب يلتزم فيه المؤرخ السجع ، ويراعى فيه أنواع البديع . وهو مذهب العماد الأصفهاني ومن تحاكيه (٢) .

والثانى — مذهب سهل ؛ لا يتقيد المؤرخ فيه بشيء من ذلك ؛ وهو مذهب الكتبة المطلقة من المؤرخين ، من لدن الطبرى إلى عصر المماليك .

غير أن استخدام الزينة اللفظية فى كتابة التاريخ يضر بها ضرراً بليغاً ، وتصبح

Quelques Chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides (١)

Par : Claude Cahen.

Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Ton XXX VII

(٢) سبق العماد الأصفهاني إلى كتابة التاريخ بالسجع رجل اسمه (اليماني) فى كتاب له كتبه فى

سيرة السلطان محمود بن سبكتكين . وذلك قبل العماد بنحو قرنين .

عناية المؤرخ نفسه منصرفة إلى تحقيق الألوان البلاغية في تاريخه أكثر من انصرافها إلى شرح الحوادث التاريخية شرحاً من شأنه أنه يجلو غامضها ، ويتعرض لوصف حللها ونحو ذلك . من أجل هذا وجدنا مؤرخاً عظيماً من مؤرخى الدولة الأيوبية ؛ هو أبوشامة يذكّر المصادر التي اعتمد عليها في كتابه « الروضتين » ؛ فيذكر منها كتابين للعماد الاصفهاني ؛ وهما كتاب الفتح القدسي ، وكتاب البرق الشامي ؛ ثم يقول :

« إلا أن العماد في كتابيه طويل النفس في السجع والوصف ؛ يمل الناظر فيه ، ويذهل طالب معرفة الوقائع عما سبق من القول وينسيه . فحذفت تلك الاسجاع إلا قليلاً مما استحسنتها في مواضعها ، ولم تلك خارجة عن المقصود من التعريف بالحوادث والوقائع . . . وانتزعت المقصود من الاخبار من بين تلك الرسائل الطوال ، والاسجاع الطوال ، والاسجاع المفصلة إلى الإملال . وأردت أن يفهم الكلام الخاص والعام »^(١) .
وأما تقسيم المؤرخين المصريين بحسب الموضوع ؛ فإن نظرة عامة في أنواع هذه التواريخ ، تقفنا على ملاحظة هامة — وذلك من وجهة النظر المصرية الخاصة ؛ وهى أن نسبة كبرى من هذه التواريخ إنما كتبت في التاريخ المصرى الخاص ، لا التاريخ الإسلامى العام .

ومهما يكن من شيء فمؤرخو العصرين الأيوبي والمملوكي يمكن أن ينقسموا — في جملتهم — إلى طبقات أربع :

طبقة عنى أصحابها بكتابة السير . ومثل هؤلاء ابن شداد في كتابه (النوادر السلطانية) في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ؛ ومحيى الدين بن عبد الظاهر في سيرة السلطان الظاهر بيبرس المملوكي .

وطبقة عنى أصحابها بكتابة التراجم . وهؤلاء نوعان : نوع كتب في التراجم الإسلامية عامة . ومثل هؤلاء الففطلى في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) ، وابن

(١) أنظر مقدمة كتاب الروضتين ص ١

أبى أصيبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، وابن خلكان في كتابه (وفيات الأعيان) ، والصفدي في كتابه (الوفاء بالوفيات) .

ونوع ثان كتب أصحابه في التراجم المصرية خاصة . ومثل هؤلاء الأدفوى في (الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد) .

وطبقة عنى أفرادها بتاريخ الدول الإسلامية عامة . والغريب أن هؤلاء بمصر قليلون جداً ، وذلك بالقياس إلى أمثالهم في غير مصر من البلاد الإسلامية الأخرى . ففي مصر وحدها لا نكاد نذكر من هؤلاء غير رجلين :

أولهما — ابن الراهب القبطي المتوفى سنة ٦٨١ هـ . وهو أبو شاكر بطرس بن الراهب بن المذهب . كان شماساً في دير الكنيسة المعلقة بالقسطنطينية سنة ٦٦٩ هـ ، وما زال هناك حتى مات . وخلف لنا كتاباً في التاريخ العام ، يبدأ بآدم ، وذكر من بعده من الآباء إلى قضاة بني إسرائيل ، فملوك الروم ، إلى مجيء المسيح . ثم أتى بسير البطارقة وما جرى في أيامهم . ثم أتى بتاريخ الخلفاء الراشدين ومن بعدهم إلى أيامه هو . وقد اهتم الفرنج بهذا الكتاب وترجموه إلى اللغة اللاتينية ، وعنى الأب شيخو بالأصل العربي له عناية كبيرة ، معتمداً في ذلك على نسخة منه في الفاتيكان (١) .

والثاني — بيبرس المنصوري المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وهو الأمير ركن الدين بيبرس المنصوري الدوادار ، من مماليك السلطان المنصور قلاوون . تولى له إمارة (السكر) وكان وزيراً في زمن الملك الأشرف . ومؤلفه الذي نشير إليه هو (زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة) . وهو تاريخ عام للدولة الإسلامية من أولها إلى سنة ٧٢٤ هـ . وذلك في أحد عشر مجلداً ، رتبته على حسب السنين . ولا يعرف الباحثون — حتى اليوم — شيئاً هاماً عن هذا الكتاب ؛ لأنهم لم يعثروا إلا على بعض أجزائه مفرقة بين مكاتب

(١) تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان ج ٣ ص ١٨٥

باريس وأكسفورد ، وغيرها (١) .

وطبقة عنى أفرادها بتاريخ الدول المصرية خاصة . وهؤلاء هم السكثرة الغالبة من المؤرخين الذين ينتمون إلى العصور التي نعى بها هنا . فمنهم العباد الأصمهانى ، وأبو صالح الأرمنى ؛ فى القرن السادس ؛ وعمارة الينى ، وأبو شامة ، وجمال الدين بن واصل (٢) ، وابن الجزار ، فى القرن السابع ، وابن حبيب الحلبي ، وابن وصيف شاه ، وابن دقاق ؛ فى القرن الثامن ويصح أن يأتى قبل هؤلاء جميعاً ، فى الترتيب الزمني عبد الرحيم بن على البيسانى المعروف بالقاضى الفاضل . ولهذا الزعيم السياسى الأدبى العلمى الكبير كتاب يعرف باسم (المياومات) أو (المتجددات) ، يتحدثنا عنها المقرئزى أحياناً ، ويعتمد عليها فى كتابه (الخطط) أحياناً . ولكن معلوماتنا عن هذه المياومات تقف عند هذا الحد . وأكبر الظن أنها كانت نوعاً من المذكرات اليومية التى كان القاضى الفاضل يسجل فيها أهم الحوادث السياسية وغير السياسية تسجيلاً من شأنه أن يبين فى كتابة رسائل الديوان .

ثم إنه كان لبعض من ذكرناهم من المؤرخين هنا عناية كبرى بكتابة السيرة النبوية .

والحق أن سيرة النبي كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الشعرين الأيوبي والملوكى ، كما كانت تحتل مكاناً ممتازاً فى الكتابة التاريخية لذين العهدين أيضاً . ومن اشتهروا يومئذ بكتابة السيرة النبوية رجل يقال له :

(١) فهذان هما المؤرخان المصريان اللذان كتبوا فى التاريخ العام . أما غير المصريين فإن الباحث يظفر منهم بعدد كبير ممن كتبوا فى التاريخ العام للمسلمين . ومنهم على سبيل المثال : ابن الأثير الجزرى المتوفى عام ٥٥٥ هـ ، وأبو القداء صاحب سماه المتوفى عام ٧٣٢ هـ ، وشمس الدين الذهبي المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وابن الوردى المتوفى عام ٧٤٩ هـ ، وابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ وغيرهم .

(٢) قيل أن لابن واصل كتاباً كذلك فى التاريخ العام عنوانه (التاريخ الصالحى) .

أنظر : دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ، العدد الخامس ، ص ٣٠٠

(ابن سيد الناس) المتوفى سنة ٧٣٤ هـ . وهو فتح الدين اليعمرى الأندلسي من كبار المحدثين . . كان ينتمى إلى أسرة عربية سكنت إشبيلية ، وأما هو فولده القاهرة وذلك فى عام ٦٦١ هـ ، ورحل إلى دمشق ، ثم عاد إلى القاهرة ، ودرس بالمدرسة الظاهرية ، وكان من بيت رياسة ، وعلم ، وأدب ؛ وله كتابان :

عيون الأثر ، فى فنون المغازى والشمال والسير ، فى غزوات سيد ربيعة ومضر ، إذ هى أشرف شمائل البشر . وهو من مطولات السيرة النبوية ؛ استخرجه ممسا كتب فى هذه السيرة قبله .

وكتاب بشرى اللبيب فى ذكرى الحبيب . وهو قصيدة تاريخية فى مدح النبى .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه التواريخ ، على اختلافها ، فقد كتب معظمها بطرق غير فنية فى جملتها . إذ غلبت على أكثرها — كما يقول المستشرقون — « صنعة الفسفاء » بمعنى أن أجزاءها منفصلة بعضها عن بعض ؛ وذلك بسبب كتابتها على نظام السنوات . وفيما يختص بالحوادث القديمة ؛ نجد مؤرخى العصرين الأيوبي والمملوكي ينقلون دائماً عن سبقهم .

وأما ما يختص بحوادث العصر الذى عاشوا فيه ، فانهم اكتفوا بإيراد هذه الحوادث إيراداً دقيقاً وإن كانوا — فى الوقت نفسه — لا يتعرضون لنقدها ، أو التعليق عليها ، أو توضيح ما عسى أن يكون لها من أثر فى الحوادث التالية لها ؛ وهكذا . ولا ريب أن نظام الكتابة بترتيب السنين — وهو النظام الذى اتبعه الطبرى وابن الأثير — كان هو المسؤول أيضاً عن هذا النقص أو التقصير .

فمن عيوب هذه الطريقة — وهى كتابة التاريخ بحسب السنين — أنها تقطع الحوادث تقطيعاً ضاراً ، فلا يستطيع المؤرخ فى مثل هذه الحالة أن يوضح تسلسل

الحوادث ، ولا يعرف كيف يفلسفها . لأن من هذه الحوادث نفسها ما يقع في عدة سنوات ، فتكتب الحادثة الواحدة من هذا النوع جزءاً جزءاً ، ولا تعطى للقارىء دفعة واحدة .

* * *

نريد بعد ذلك أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة قليلة من أولئك المؤرخين ، لأن المجال لا يتسع للوقوف عندهم جميعاً . وسنختار منهم سبعة ؛ وهم العماد الأصفهاني ، وابن واصل ، وابن دقان ، كأمثلة لمؤرخي الدول المصرية الإسلامية ؛ وابن خلكان ، والقفطي ، والأدقوي ؛ كأمثلة لمن كتبوا في التراجم . وابن شداد ومحيي الدين ابن عبد الظاهر كشالين لمن كتبوا في السيرة :

العماد الأصفهاني

وهو أبو عبدالله محمد بن صفى الدين الملقب عماد الدين الأصفهاني . نشأ بأصفهان ، وأتى بغداد في حداثة ، ودخل المدرسة النظامية . ثم انتقل إلى دمشق عام ٥٦٢ هـ ، وسلطانها يومئذ الملك العادل نور الدين ، وهناك نشأت صداقة بينه وبين نجم الدين أيوب ، والد صلاح الدين الأيوبي ، فقربه ؛ وورث صلاح الدين عن أبيه مودة العماد . ولزمه هذا ملازمة قوية ، يقيم لقيامه ، ويرحل لرحيله . ثم انتقل صلاح الدين إلى مصر فكان العماد معه في كل مكان . وحظى الرجل عند السلطان بمكانة لاتدانيها غير مكانة القاضي الفاضل . وكان العماد رئيساً لديوان الإنشاء في الدولة النورية ، وذلك في فترة تاريخية من أدق فترات مصر والشام . ونفى بها الفترة التي كان نور الدين مشغولاً في أثنائها بمحاربة الصليبيين ؛ ومن أجابهم فسكر كذلك في احتلال مصر ، حتى تم له ذلك على يد صلاح الدين الأيوبي . وفي فترة كالتى نشير إليها الآن — يكون من

أصعب الأمور على الباحث أن يفرق بين مصر والشام ؛ بل عليه في مثل هذه الحالة أن ينظر إلى رجال كل قطر منهما على أنهم رجال القطر الآخر . وفي ذلك ما يبرر نظرنا إلى العماد الأصفهاني على أنه مصري بهذا المعنى .

ومهما يكن من أمر هذا العالم الأديب فإننا نعتي هنا بنتاجه العلى . ومنه هذه الكتب :

كتاب الفتح القدسي في الفتح القسي . وهو في تاريخ سبع سنوات فقط من حياة السلطان صلاح الدين إلى عام ٥٨٣ ؛ وهو العام الذي فتح السلطان فيه بيت المقدس . والقاضي الفاضل هو الذي أطلق على كتاب العماد هذه التسمية ، فسماه الفتح القدسي نسبة إلى بيت المقدس ؛ في الفتح القسي نسبة إلى قس ابن ساعدة الأيادي ، خطيب العرب في الجاهلية ، وكان قس معروفاً إذ ذاك بالسجع ، وكان العماد الأصفهاني قد جعل كتابه هذا سجعاً من أوله إلى آخره ؛ فاستحسن القاضي الفاضل هذه التسمية ؛ وقصده منها أن الله فتح على العماد في سجعه هذا كما فتح على قس بن ساعدة الأيادي من قبله في السجع والبلاغة أيضاً .

ومنها — أعنى من كتب العماد التاريخية — البرق الشامي . افتتحه بذكر شيء عن نفسه ، وشيء عن الفتوحات الشامية . وشبه أوقاته في ظل صلاح الدين بالبرق الخاطف لطيبها وسرعة انقضائها . ثم بسط أخبار صلاح الدين وفتوحه ، وحوادث الشام في أيامه . وذلك في سبع مجلدات .

ومنها — نصرة الفطرة وعصر القطرة . وهو تاريخ للسلاجقة ووزرائهم . أخذ بعضه من تاريخ فارسي لشرف الدين أنوشروان ، وذيل عليه بما عاينه في عصره من حديث الأعيان .^(١) وعبارة هذا الكتاب ، كهارة الكتاب الأول — مسجوعة

(١) تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان ج ٣ ص ٦٢ . وفي عنوان هذا الكتاب خلاف كبير .

وللعلماد كتاب آخر في تراجم أدباء القرن السادس الهجرى خاصة ؛ اسماء « خريدة القصر ، وجريدة أهل العصر » . وهو ذيل على كتاب « دمية القصر » للباخرزى ، وهذا الكتاب الأخير ذيل لكتاب « يتيمة الدهر للثعالبي » .
والعماد الأصفهاني بكتابه هذا يعتبر من كتاب التراجم . ولا غنى لباحث في التاريخ الأدبى لمصر فى العصرين الفاطمى والأيوبرى عن الخريدة ، وقد انتفعنا منه كثيراً فى هذه الناحية (١) .

ويرغم طريقة السجع التى كتب بها العماد هذه المؤلفات ، فإنها كانت ذائعة فى الناس ذيوغاً كبيراً . وانتفع بها العلماء منهم خاصة . وكان من هؤلاء :
أبو شامة — عبد الرحمن بن اسمعيل بن عثمان الملقب شهاب الدين أبى شامة المتوفى عام ٦٩٥ هـ . وهو صاحب كتاب (الروضتين فى أخبار الدولتين النورية والصلاحية) .
وأكثر ما فى هذا الكتاب من أخبار مصر مأخوذ عن كتب العماد ، وذلك بعد تصفيتها من السجع — كما قال . ولهذا الكتاب الأخير ميزة — تهتم علماء الأدب — وهى أن مؤلفه عنى فيه عناية كبرى بنصوص شعرية ونثرية ، مزجها بالتاريخ فى كتابه مزجاً قوياً ؛ فأمدتنا هذه النصوص بصورة واضحة للأدب الإسلامى فى مصر والشام فى العصر الذى أرخ له .

ولكتاب الروضتين — من هذه الناحية — ما لكتاب سيرة ابن هشام من القدرة العجيبة على الإيجاء ؛ بحيث نزع من أن أحداً لا يقرؤه حتى يحس فى قرارة نفسه ميلاً قوياً إلى تأليف كتب فى سيرة نور الدين أو صلاح الدين ، قد لا تقل فى روعتها عن الكتاب التى ألفت حديثاً فى سيرة الرسول (٢) .

(١) توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية . وتحت الطبع الجزء الخاص من هذا الكتاب لشعراء مصر .

(٢) وهذا مجال الاعتراف بأن قراء كتاب الروضتين هى التى أوجت إلى كتابى «صلاح الدين» وهو الكتاب الذى ألفت فى العام الماضى .

ابن واصل

وهو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم . كان في أول أمره مدرسا في حماة ، ثم استدعى إلى القاهرة عام ٦٥٩ هـ ، وبعث به الملك الظاهر في مهمة إلى ملك صقلية ، وهو يومئذ الملك منفرد Manfred فكثت عنده مدة طويلة ، وصنف عنده موجزا في المنطق . ثم عاد من صقلية ، فعين قاضيا للقضاة ، فدرس الحماة ، وربما توفي عام ٦٩٧ هـ (١) . ومعنى ذلك أن ابن واصل كان من مخضرمي الدولتين الأيوبية والمملوكية ؛ وقد شهد بنفسه حوادث النصف الأخير من حياة بني أيوب . وقال عن نفسه في كتابه (مفرج الكروب) في حوادث سنة ٦١٦ هـ أن عمره كان إذ ذاك اثنتي عشرة سنة ، وأن والده كتب في هذه السنة نسخة اليمين التي استحف بها المنصور ملك حماة أهل بلده لولده الملك المظفر تقي الدين محمود ؛ وفيها — أى في هذه السنة نفسها — توفيت والدته الملك المظفر هذا ، وهي ابنة الملك العادل ، فحزن عليها زوجها الملك المنصور حزنا عظيما ، وأمر بصعود أكبر حماة إلى القلعة للصلاة عليها ، وأمهم إذ ذاك والد جمال الدين بن واصل (٢) . ثم أنى ابن واصل بمراثي الشعراء في والدته الملك المنصور ، ومنه قصيدة لولدها المنصور هذا أولها :

دموع كالغيوث الماطلات لماضٍ من مكيدتي وآت
ولوعاتٍ على لها احتكام يرق لها ملام اللائمات الخ

وبذلك ينتهي الجزء الأول من كتابه (مفرج الكروب في أخبار بني أيوب) ؛ وهو الجزء الذي وصل إلينا ،

وابن واصل كثير الإعتماد على ابن الأثير ، وأبي شامة ، والعماد ، وابن شداد وغيرهم .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الأول ، المجلد الخامس ص ٢٩٩

(٢) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ص ٥٩٨ — مخطوط .

وكثيرا ما يحيل القارىء إلى كتب له أخرى كذلك ؛ مثل كتابه التاريخ الكبير ، ولعله التاريخ الصالحى الذى مر ذكره .

وقد كان ابن واصل تلميذاً فى كتابة التاريخ لأبى شامة . فما قيل عن أبى شامة من أن الأدب يمتزج فى كتابه بالتاريخ امتزاجاً قوياً ، يقال مثله فى ابن واصل . ويضاف إلى هذا أن قارىء هذا الأخير يستطيع أن يعلم الإماماً عاماً بالنشاط الأدبى فى البيئات الأدبية الشهيرة فى ذلك العصر : كبيتة حماة ، وبيتة القدس ، وبيتة اليمن ، وبيتة ميفارقين ، وغيرها . وهو من هذه الناحية قريب الشبه بصاحب (شفاء القلوب فى مناقب بنى أيوب) . والأخير مؤرخ مملوكى ؛ لاشك فى ذلك .

ولعل ابن واصل — من ناحية الأسلوب — أقل المؤرخين عناية بالبديع ، لأنه لا يحسن شيئاً من ألوانه . ويظهر كذلك أنه أقلهم عناية باختيار الألفاظ . وهو من هذه الناحية بعيد الشبه عن رجل كان الأثر ؛ عرف بإشارته للعبارة الجزلة أو الألفاظ المناسبة لأداء المعنى .

ابن رقمان

وهو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدير العلائى الشهير بابن دقق المصرى . يقال إن اسمه مشتق من (نقموق) ؛ وهى كلمة تركية بمعنى المطرقة . كان حنفياً متحمساً لمذهبه . وله مؤلف فى طبقات الحنفية اسمه (نظم الجمان) فى ثلاثة مجلدات . تناول فى الجزء الأول منه الكلام على أبى حنيفة ^(١) . وأودى ابن دقق كثيراً بسبب مذهبه هذا ، وزُج به فى السجن ، لأنه انتقص من قدر الإمام الشافعى فى كتاباته ^(٢) . وأما مؤلفات ابن دقق فهى كثيرة منها :

(١) أنظر كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٢ ، ج ٤ ص ١٣٦ ، ج ٦ ص ٣١٧

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الثالث ص ١٦٠

كتاب نزهة الأنام في تاريخ الاسلام . أكثره عن مصر خاصة . وهو مرتب بحسب السنين ؛ وصل به إلى عام ٩٧٧ هـ ، وذلك في اثني عشر مجلداً . ولهذا الكتاب أهمية كبرى ، نوه بها صاحب كشف الظنون ^(١) .

وكتاب الجوهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين . وهو تاريخ لمصر إلى سقوط السلطان برقوق . والظاهر أنه ألف هذا الكتاب بأمر من السلطان برقوق نفسه ، ووصل فيه إلى عام ٨٠٥ هـ . ثم عاد فصنف تاريخاً في سيرة هذا السلطان وحده سماه (عقد الجواهر في سيرة الملك الظاهر) . ثم اختصر هذا الكتاب بعنوان (ينبوع المزاهر) ^(٢) . ويقول صاحب كشف الظنون أن العيني والعسقلاني قد أفادا كثيراً من مؤلفات ابن دقماق هذه .

ثم كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار . وهو تاريخ كبير في عشرة مجلدات ، وصف بها عشر مدن إسلامية ، وخص كل جزء من أجزاء كتابه هذا بمدينة منها . والجزءان الخاصان بالقاهرة والاسكندرية من هذه الكتب محفوظان بالقاهرة ؛ وقام على نشرهما الأستاذ فولرز . وقال ابن دقمان وأنه اعتمد في تأليف كتابه هذا على مصادر أهم من تلك التي اعتمد عليها المقرئ نفسه . ومع أن المقرئ قد تعلم على ابن دقماق مدة من الزمن ، فإنه لم يستفد من مصنف أستاذه . ^(٣)

ولابن دقماق كتب أخرى كثيرة أشير إليها في كشف الظنون ، كما أشار إليها المستشرق الذي نشر كتابه عن القاهرة والاسكندرية . ومن هذه الكتب :

كتاب السكونز الحفمية في تراجم الصوفية . وكتاب ترجمان الزمان ، في نظام الجيش . وكتاب فرائد الفوائد ، في تفسير الأحلام الخ ^(٤)

(١) حاجي خليفة ج ٢ ص ١٠٢ ، و ج ٦ ص ٣٣٣

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٠٢

(٣) دائرة المعارف الإسلامية في الموضع السابق الذكر

(٤) حاجي خليفة ج ٣ ص ٣٧٧ ، ٣٩٢

وتوفي ابن دقماق عام ٨٠٩ هـ ، على قول صاحب كشف الظنون ، أو في عام ٨٩٠ هـ على قول السيوطي في كتابه حسن المحاضرة .

* * *

فهؤلاء إذن مؤرخو الدول ، وأما كتاب التراجم ، فأهمهم ثلاثة وهم ابن خلكان ، والقفطي ، والإدقوي .

ابن خلكان

وهو قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الأربلي . قيل إنه من بيت كبير في العراق ينتسب إلى البرامكة . ولد سنة ٦٠٧ هـ في أربل ، وبدأ دراسته عام ٦٣١ هـ على الجواليقي وابن شداد في حلب . ثم درس في دمشق ، ثم ذهب إلى القاهرة عام ٦٣٦ هـ ، وأصبح نائب قاضي القضاة يوسف بن الحسن السخاوي ، ثم شغل وظيفة قاضي قضاة دمشق . « ولكنه صرف عن منصبه الذي كان في أول الأمر وقفاً على الشافعية » وظل مصروفاً عنه مدة خمس سنوات . واشتغل بالتدريس سبع سنوات بالمدرسة الفخرية بالقاهرة ، ثم رد إلى قضاء الشام ، ثم عزل عنه للمرة الثانية ، ثم درس في المدرسة الأمينية بدمشق ، وتوفي بها عام ٦٨١ هـ ؛ وله من العمر ثلاث وسبعون سنة . ومن أشهر كتبه ، أوله الكتاب الوحيد له :
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :

قيل إن ابن خلكان بدأ الكتابة فيه بمدينة القاهرة ، وذلك عام ٦٥٤ هـ ، ولكنه اضطر إلا الانقطاع عنه في أثناء ولايته القضاء بدمشق . وأتمه في الثاني عشر من جمادى الآخرة عام ٦٧٣ هـ . ولما كانت مؤلفات من سبقه قد فقدت معظمها ؛ فإن كتابه يعد من أهم المصادر في التراجم والتاريخ الأدبي ^(١) وهو عبارة عن معجم تاريخي قال في مقدمته :

(١) دائرة المعارف الإسلامية العدد الثالث المجلد الأول ص ١٥٧

إنه كان مولعاً بالاطلاع على أخبار المتقدمين ؛ فجمع منها شيئاً كثيراً ، وتعب في تحقيق وفياتهم ، ومواليدهم ، فنقل عن سبقه ، وأخذ من أفواه الأئمة المعاصرين ، وقضى في ذلك عدة سنين ، فاجتمع عنده تراجم كثيرة ، فرتبها على حروف الأبجد ، لتسهيل مراجعتها . ولم يذكر من الصحابة ولا التابعين إلا جماعة قليلة دعت الحاجة إلى ذكرهم . « ولم يخلف ابن خلدان غير هذا الكتاب ، ولكنه يساوى مئات من الكتب ؛ فهو ذخيرة علم ، وأدب ، وتاريخ ، ولغة » (١)

وعدد تراجمه أربعاً على ثلثمائة ترجمة . وباختصار يمتاز هذا الكتاب بميزات منها : أولاً — إنه ترجم للعلماء والأدباء أكثر مما ترجم للملوك والصحابة . ثانياً — أنه تحرى الدقة في تحقيق الأعلام وضبطها وتقييمها بالحرركات ليسهل نطقها ، واستوثق من سنى الميلاد والوفاة .

ولكن يؤخذ على هذا الكتاب مأخذان :

أولهما — أنه رتب الأعلام على أسماء أصحابها ، وإن لم يشتهروا بها ، متبعاً في ذلك سنة أصحاب المعاجم التاريخية في عصره ، ممن ترجموا لابن سينا — مثلاً — في باب الحاء ؛ لأن اسمه الحسين ، وإصلاح الدين الأيوبي في باب الياء ؛ لأن اسمه يوسف ؛ وهكذا .

ثانيهما — أن ابن خلدان على الرغم من نزاهته وميله إلى الإنصاف ، فإنه لم يستطع التخلص من أثر العصبية النصرانية أو المذهبية . فرة يمدح ويسرف في المدح ، وأخرى ينتقص من حق صاحب الترجمة إلى حد أنه يفسد عليه شهرته .

على أن أهميته — بالقياس إلى العصر الأيوبي — آتية من كونه عاشر السكثريين من علماء الشطر الأخير من حياة الدولة الأيوبية ، ورأى بنفسه كثيراً من علمائها وفضلائها ، وكان صديقاً لهم .

ومن الصعب علينا بعد ذلك أن نحصى بالدقة مراجع ابن خلكان ، وإن كنا نعرف إلى أى حد كان فضل المؤرخين السابقين عليه عظيماً ، ونرجح أنه كان كثيره كثير الاعتماد على النقل والرواية ، وأنه أخفى شخصيته بعض الشيء في كتابه . على أنه من حيث الأنساب ، لابد أن يكون قد اعتمد على السمعاني وابن الكلبي . وأما من حيث التواريخ فقد اعتمد على كثيرين ، منهم ابن الأثير ، والعماد الأصفهاني . ولابن خلكان ناحية أخرى ، كان من أجلها خليقاً بأن يذكر في مكان آخر من هذا البحث أيضاً ، ونعني بها ناحية الأدب . فالواقع أن عبارة ابن خلكان في كتابه عبارة جيدة .

وهي إذا قورنت بعبارة غيره من المؤرخين توشك أن تنبها ، ولا نظير لها غير عبارة ابن الأثير . ولابن خلكان شعر لطيف أيضاً (١) .

القفطى

وهو الوزير أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد ، الملقب جمال الدين . ولد عام ٥٦٨ هـ بمدينة (قسط) من أعمال قوص ، فنسب إليها . وهو غير الشيخ بهاء الدين القفطى الفقيه الذى حارب التشیع بمدينة قوص ، ولحق في محاربتة . تلقى جمال الدين علومه بالقاهرة ، ثم أتى دراسته ببيت المقدس ، وقضى نحواً من خمسة عشر عاماً بهذه المدينة ؛ ثم رحل بعدها إلى حلب ، وهناك عيّد إليه القيام على إدارة الأموال بها عام ٦١٠ هـ . وبقي يشغل هذا المنصب إلى أن أصبح وزيراً في مدينة حلب ، وذلك عام ٦٣٣ هـ . فظل وزيراً بها حتى مات عام ٦٤٦ هـ .

وكان لجمال الدين غرام شديد بالكتب ، فكانت تحمل إليه من الآفاق ، وجمع

(١) راجع تراجم ابن خلكان في الطبعة الأخيرة من كتابه وفيات الأعيان — نشر الدكتور

منها ما لا يوصف ؛ وكانت مكتبته تساوى خمسين ألف دينار ، ولم يكن يجب من الدنيا سواها . ولم يخلف ولداً ، فأوصى بمكتبته للملك الناصر صاحب حلب .

وأكثر كتب القفطى فى التاريخ : كتاريخ القاهرة ، وتاريخ اليمن ، وتاريخ المغرب وتاريخ السلاجقة . غير أن الباحثين لا يكادون يعرفون له غير الكتب الآتية :

إنشاء الرواة على أنباء النجاة ، وأخبار مصر — من ابتدائها إلى أيام صلاح الدين الأيوبى — فى ستة مجلدات ، وأخبار الحمد من الشعراء وأشعارهم — يريد الشعراء الذين سموهم بمحمد مرتين — على حروف الأبجد ، بحسب أسماء آبائهم (١) .

غير أنه لم يصل إلينا من كتب القفطى غير كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وهو معجم تاريخى للفلاسفة ، والأطباء ، والعلماء من العرب وغيرهم ، مرتبين فى هذا الكتاب على حروف الأبجد كالمعتاد .

وتنحصر أهميته فى أنه يرينا صورة من علم العرب بمولفات الاغريق . وفى نهاية الكتاب يتحدث المؤلف عن حكماء تبتدىء أسماؤهم بالكفى : كأبى على بن سينا وغيره . وكتاب القفطى هذا بالنوادر والطرائف أشبه منه — فى نظرى — بالكتاب العلمى الذى يتوخى فيه صاحبه الدقة والصحة . ذلك أن أخباره عن فلاسفة الاغريق — على وجه التمثيل — قليلة ، فضلاً عن أنها عارية من التحقيق العلمى فى جملتها . ومع ذلك فلا غنى للباحث عنها .

وذلك أن ابن القفطى إذا أطل الحديث عن أحد فلاسفة الاغريق ؛ كان لحديثه قيمة كبرى . ولكنه إذا اختصر فإنه يقتصر على ذكر . نادرة ، أو طرفة ، ونحو ذلك . مثال ذلك أن القفطى ذكر فى كتابه الشاعر هوميروس باسم (أوميروس) فقال : كان هذا الرجل من رجال يونان ، الذين عانوا فى الصناعة الشعرية والمنطق وأجادها . وجاءه (أتابو) الملاجن فقال : اهجنى لأفتخر بهجائك ، إذ لم أكن أهلاً لمديحك .

(١) أنظر فوات الوفيات ج ٢ ص ٩٦ . وأنظر معجم الأدباء ج ٥ ص ٤٧٧

فقال له : لست فاعلا ذلك أبداً . قال : فإننى أمضى إلى رؤساء اليونانيين فأشعرهم بذلك . قال أوميروس مرتجلا : بلغنا أن كلبا حاول قتال أسدٍ بجزيرة قبرص ، فامتنع عليه أنفةً منه ، فقال له السكلب : إننى أمضى فأشعر السباع بضعفك . قال له الأسد : لأن تعيرنى السباع بالنسكول عن مبارزتك أحب إلىَّ من أن ألوث شاربى بدمك ! وعند هذا الحد تنتهى ترجمة هذا الشاعر اليونانى الكبير فى كتاب ابن القفطى . وأما مصادر المؤلف فكثيرة ، منها :

ابن النديم ، وإسحق بن حنين ، وأبو حيان التوحيدي ، والسكندى ، ويحيى الفحوى ، وآخرون .

والحكاه الذين يعنىهم ابن القفطى فى كتابه هم أصحاب العلم بالطب ، والآسيات ، والمنطق ، والأخلاق ، والهندسة ، والرياضة ، والفلك ، والتنجيم ، والشعر .

وفى الكتاب تظاهر شخصية ابن القفطى — إلى حد ما — من حيث كونه رجلا مصرياً ، سنيا ، مبغضا للفلسفة . وأسأوبه فى الكتاب مرسل إرسالا تاما ؛ اللهم إلا فى بعض قطع بسيطة من كلامه ؛ حين نرى المؤلف يعبر عن رأى ما ، متحمسا له تحمسا قويا . فهنا يميل المؤلف قليلا إلى السجع ، على عادة غيره من الكتاب فى ذلك الوقت . غير أنه لا يلبث أن يعود سريعا إلى إرسال كلامه ، غير متقيد بالسجع .

الأدقوى

وهو كمال الدين جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدقوى الشافعى المتوفى عام ٧٤٨ هـ . كان فقيهاً وأخوياً ، ولد عام ٦٨٥ بادفو من مدن الصعيد ، وعاش بقرية بالقرب من القاهرة ومات بها .

وهو من كتاب التراجم ، إلا أنه اقتصر من هذه على تراجم المصريين خاصة .

بل كان أكثر عصبية من هذا الحد ، فوضع كتاباً في تراجم النابهين من صعيد مصر بوجه أخص . ولذا اشتهر من كتبه اثنان هما : « كتاب البدر السافر ، وتحفة المسافر ، في تراجم مشاهير القرن السابع » . وكتاب « الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد » .

وقد انتفعنا كثيراً بالأخير منهما في هذا البحث كما رأيت . فقد ترجم الأدفوى في كتابه لثلاثة وتسعين وخمسة رجل وامرأة من نجباء صعيد مصر وحده . ومهد لهذه التراجم مقدمة في وصف هذا الإقليم ، وحدوده ، ومحاسنه ، وغرائبه ، وأقسامه ، ومدنه وما به من ربط وزوايا ، وأماكن للعلم والعبادة ، وأسواق ، وحمامات ونحو ذلك . ولا نطيل في وصف هذا الكتاب ، فقد رجعنا إليه كثيراً في هذا البحث — كما قلنا — وفي ذلك ما يدل على قيمته وغنائه .

وإن كان ثم شيء يؤخذ عليه ، فهذا الشيء هو تعصب المؤلف لإقليمه تعصباً كبيراً يجب أن يتنبه إليه المؤرخ . فاذا فعل ذلك فانه واجد في هذا الكتاب فوائد تاريخية ، لا يجدها في سواه .

* * *

وبحسبنا هذا القدر في الكلام عن كتاب التراجم ، لننتقل منهم إلى كتاب السير وسنكتفي من هؤلاء — كما قلنا — بأحدهم ، وهو :

ابن سراج

أبو الحسن مهدي الدين يوسف بن رافع بن تميم بن محمد قاضي حلب . ولد بالموصل سنة ٥٣٩ هـ ، ودرس بها ، ثم رحل إلى بغداد ، وتعلم هناك ، وعين سهامعيداً بالمدرسة النظامية ، ثم صار أستاذاً بمدرسة الموصل الكبرى . وحج بيت الله عام ٥٨٣ هـ ، وعرج في عودته

على دمشق ، حيث لقي السلطان صلاح الدين الأيوبي ، والتحق بخدمته ، وعينه السلطان قاضياً للعسكر في بيت المقدس . ولما توفي صلاح الدين رحل إلى حلب ، وعين قاضياً بها ، وكانت له مكانة رفيعة في هذه المدينة . وكان له نفوذ كبير في عهدى الظاهر والعزیز . « وقد استغل نفوذه هذا في الإكثار من المدارس ، ووقف المال عليها . » ثم اعتزل ابن شداد الناس والحكومة لمنافسة كانت بينه وبين آخرين معه على قضاء حلب ؛ ونزع ابن شداد طيلسانه . فأتى الملك الظاهر ، وجلس مجلساً عاماً أحضر فيه الأكابر ، ثم شرع الظاهر نفسه يعدد مناقب ابن شداد ، وأخذ في تقرير القاضي كمال الدين ، الذي كان من المزاكين له في منصب القضاء ، وقال للحاضرين : كلكم تمضون الساعة مشاة إلى دار بهاء الدين ، وتكشفون رؤوسكم له ، ولا تزالون به حتى يرضى . ففعلوا ذلك . وعاد بهاء الدين إلى منصبه .

أما كتب ابن شداد فيها : « تاريخ حلب » ، و « دلائل الأحكام في الفقه » ، و « ملجأ الحكام عند التباس الأحكام » ^(٢)

غير أن الكتاب الذي من أجله سقنا الحديث عن ابن شداد هو كتابه : « النوادر السلطانية والحامس اليوسفية » . وهو في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ، ألفه بعد وفاته ، وجعله قسمين :

الأول — في نشأة صلاح الدين وأخلاقه .

والثاني — في بعض وقائعه وغزواته .

وفي القسم الأول من الكتاب يبدأ ابن شداد الكلام في صفة من صفات السلطان ؛ — كصفة العدل — بآية قرآنية ، وأحاديث نبوية ، أو بهامعاً ؛ ثم يذكر ما علمه من تمسك

(١) أنظر دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢١٠

واظن تاريخ آداب اللغة لجورجي زيدان العدد الثالث ص ٦٣

(٢) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٥٤

السلطان بهذه الصفة ؛ ويذكر طرفاً من نواته في ذلك . ثم يختم الحديث في هذه الصفة بالدعاء للسلطان أن يرحمه رحمة واسعة .

أما في القسم الثاني من الكتاب — فيتمحدث ابن شداد عن وقائع السلطان حديثاً ممتاز من حديث غيره من المؤرخين بفاحية هامة ؛ هي أنه كان كثيراً ما يعتمد فيه على مشاهداته ومعلوماته ، لا على الروايات التاريخية المختلفة التي اعتمد عليها مثل أبي شامة ، وابن واصل ، وغيرهما .

وهو ، من أجل هذا ، قد استطاع أن يكشف لنا عن حوادث هامة في حياة السلطان السياسية ، وجوانب قيمة من حياته الخلقية ، قد لا يجدها بمثل هذا الوضوح في المصادر الأخرى .

فن الأمور التي كشف عنها كتاب ابن شداد ؛ مسألة المفاوضات التي دارت بين صلاح الدين ، وبين الإنكشار (يريد الملك ريشارد قلب الأسد) ؛ وهي المفاوضات التي سافر فيها العادل بينهما .

وفي موضع من هذه السيرة التي كتبها ابن شداد قوله : « ولقد كان حبه للجهاد ، والشفق به قد امتلأ على قلبه ، وسائر جوانحه استيلاء عظيماً ، بحيث ما كان له حديث إلا فيه ، ولا نظر إلا في آله ، ولا كان له اهتمام إلا برجاله ، ولا ميل إلا لمن يذكركه به ويحبه عليه . ولقد هجر في محبة الجهاد في سبيل الله أهله ، وأولاده ، ووطنه ، وسكنه ، وسائر بلاده . وقنع من الدنيا بالسكون في ظل خيمة ؛ تهب بها الرياح ميمنة وميسرة . ولقد وقعت عليه الخيمة في ليلة ريحية على مرج عكا . فلو لم يكن في البرج لقلته . ولا يزيد ذلك إلا رغبة ومصاراة واهتماماً . وكان الرجل إذا أراد أن يقترب إليه يحثه على الجهاد . وأنا ممن جمع له فيه كتاباً ، جمعت فيه آدابه ، وكل آية وردت فيه ، وكل حديث روى في فضله . وكان — رحمه الله — كثيراً ما يطالعه ، حتى أخذه

منه ولده الأفضل . عز نصره . ثم حكى ابن شداد أنه صار مع السلطان على الساحل في طلب عكا ، وكان الزمان شتاء ، والبحر هائجاً ، وموجه كالجبال — قال : فعظم أمر البحر عندي ، حتى خيل إلى أنه لو قال السلطان لي : إن جُزْتَ في البحر ميلاً واحداً ملكتك الدنيا ، لما كنت أفعل . هذا كله خطر لي ، لعظم الهول الذي شاهدته من حركة البحر . فبينما أنا في ذلك إذ التفت إلى — رحمه الله — وقال : أما أحكي لك شيئاً في نفسي ؟ إنه متى ما يسر الله تعالى فتح بقية الساحل ، قسمت البلاد ، وأوصيت ، وودعت ، وركبت هذا البحر إلى جزائره ، واتبعتهم فيها ، حتى لا أبقى على وجه الأرض من يكفر بالله ، أو أموت . فعظم وقع هذا الكلام عندي ، حيث ناقض ما كان خطر لي . وقلت : ليس في الأرض أشجع نفساً من المولى ، ولا أقوى منه نيةً في نصرته دين الله . وأستأذنت في أن أحكي له ما كان خطر لي ، فحكيت له . (١)

ذكرنا هذا النص من كتاب النوادر السلطانية لابن شداد لأننا قرأنا للأستاذ لين بول في نهاية كتابه (صلاح الدين) فصلاً بعنوان : صلاح الدين والأساطير . وفيه عرض لنا المؤلف طائفة صالحة من الأساطير الأوروبية الشائعة حول شخصية هذا السلطان العظيم ، ثم ألقى المؤلف على نفسه هذا السؤال : كيف أن الشرق — وهو مستقط رأس صلاح الدين ، ومسرح الكثير من حوادثه المهمة — أهمل شخصية هذا البطل إهمالاً تاماً في الأساطير ، برغم أنه — أي الشرق — لم يحتقر هذا الفن ، وكان له فيه قصص ألف ليلة وليلة ؟

وللإجابة عن سؤال الأستاذ لين بول نقول :

إننا نعجب معه لإختفاء اسم صلاح الدين من عالم القصص والأساطير . ولكننا نرى — في الوقت نفسه — أن الشرق العربي قد استعاض عن هذه القصص الخرافية ، بأخرى حقيقية ، كانت أبلغ في نفسه من الخرافة على طرائقها ، فوجد في تلك القصص

(١) النوادر السلطانية . القسم الأول : حبه للجهاد .

الحقيقية — أو السير — ما يكفي لتغذية خياله ، وإرضاء ميوله الفنية الخالصة . ثم يصح أن يكون للفقهاء ورجال الدين ، لتوجيه الصدق ، والدقة ، والأمانة فيما يكتبون ، أثر واضح في اتجاه كهذا .

ومثل ذلك يقال أيضاً في (سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس) التي كتبها له :

ابن عبد الظاهر

وهو محي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين أبي محمد عبد الظاهر بن نشوان السعدي الجذامي المصري . ولد بالقاهرة عام ٤٦٠ هـ ، وتوفي بها عام ٦٩٢ ع . « ولا نعرف الكثير من حياته ، فقد لعب دوراً هاماً في حكم الملك الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل من سلاطين المماليك البحرية . وكان صاحب ديوان الإنشاء لكل واحد منهم . وتقول بعض الروايات إنه كان أول من تولى هذا المنصب . وتقول أخرى إن ابنه كان أول من تولاه . وكان عليه — بحكم منصبه — أن يقرأ جميع الرسائل والوثائق الهامة . ويظهر أنه قام بهذه المهمة في عهد الملك بيبرس ؛ لأنه حضر يمين الولاء التي أقسمها هذا الملك للخليفة عام ٦٦١ هـ . وهو الذي أنشأ يومئذ خطبة الخليفة . وقام ابن عبد الظاهر بتدبير شؤون الدولة عندما كان يحكم البلاد ابن قلاوون نيابة عن أبيه ، حين كان هذا غائباً في إحدى رحلاته » (١)

وأما كتب ابن عبد الظاهر فأهمها تاريخ له ؛ كتبه عن حكم السلاطين الثلاثة الذين خدمهم وهم : الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل . ويقال إن المقرئ أفاد كثيراً من هذا الكتاب ، وذلك فيما يختص بتاريخ هؤلاء الثلاثة . والمؤلف — غير ما تقدم — كتاب « تائم التائم » . تكلم فيه عن الحمام الزاجل (٢).

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٢٤

(٢) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٣١

وله مقامة طويلة في مصر والنيل . غير أن الكتاب الذي يعيننا هنا هو .

سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس

وهي منظومة شعرية ، أرخ فيها لهذا السلطان ، ووصف حياته . ولم نستطع نحن أن نطلع عليها . ولكننا نعلم أن الذي نشرها هو « شافع بن علي بن عباس العسقلاني » ، والظاهر أن ابن عبد الظاهر هو الذي طلب منه أن ينشرها له . وفي ذلك يقول شافع هذا :

« وكان كاتب سره البليغ — محيي الدين أبو الفضل عبد الله بن شيخ الإسلام رشيد الدين عبد الظاهر — قد افتتح أيامه بنظم سيرة ؛ رتل منها سور محاسنه صورة صورة ، وأرخ وقايحه التي هي في صحايف حسناته مسطورة ، فأطال وأطاب ، وخطب بأمتع خطاب ، وأتى على مجموع أيامه يوماً يوماً . لكن اقتضى الحال أن يثبت منها الفث والسمين ، وأن يكرر ما يشافه به سمع سلطانه من إطراء وإن كان فيه صادقا لا يمين . وكان رحمه الله قد تحدث معي في اختصارها ، فلم يتفق في حياته ، ولم يقع تأديبا معه في إثبات لقبه ونفى إثباته . وقد اختصرتها رغبة في الإيجاز الذي هو عين البلاغة . وعذوبة مياه الفصاحة المساجة ، وذكرت منها الأهم المقدم ، لتلذ مطالعها ، وتروق مراجعتها ، وبالله التوفيق » (١)

فانظر إلى أدباء هذا العصر من كتاب وشعراء ومؤرخين ، كيف لم يكتبوا في ملوكهم المعجبين بهم قصصاً خيالية ، ولا أخرى حقيقية ، وإنما اكتفوا بطريقة واحدة هي طريقة كتابة السير ، إما شعراً ، وإما نثراً ، ولا ريب في أن المزاج الشرق لذلك الوقت كان لا يميل إلى غير هذه الطرق ، ولا يستجيب لغير تلك الأساليب .

* * *

(١) المناقب السرية المنتزعة من السيرة الظاهرية ورقة ١٤ ا .

وقبل أن ندع فصل التاريخ ، لانبجأ بدأ من عرض هذا السؤال ، والنظر في الإجابة عنه ، وهو : إلى أى حد كانت عناية المؤرخين المصريين يومئذ بالشعب ؟ نحن نعرف أن الأدب الأيوبي — باستثناء الكتب الشعبية — كان ارسقراطيا في جملته ، غير أن هذا إن جاز في الشعر ، فلا ينبغي أن يجوز في النثر التاريخي بوجه أخص . لأن التاريخ مسؤول عن العناية بالأمة كلها بجميع طبقاتها . ومع ذلك فلم نجد من المؤرخين الذين أشرنا إليهم من عني بالشعب عناية تستحق الذكر . ولنضرب لذلك مثالا (بالجاعات) ؛ وهي حادثة عظيم الأهمية بالنسبة للشعب المصري ومصر قد منيت بهذه الجاعات في العصرين الفاطمي والأيوبي ، ثم في العصر المملوكي ، وكانت لهذه الجاعات آثارها السيئة في البلاد . ومع ذلك فلم نجد مؤرخا مصرياً كابن واصل يذكرها بأكثر من هذه العبارة وهي قوله :

« وفي هذه السنة كان الفلاء العظيم بالديار المصرية ، وتعذرت الأقوات بها ، حتى أكل الناس الميتة ؛ وأكل بعضهم بعضا ، ثم تمع ذلك فناء عظيم وموتان » (١) . أما الذين تنبهوا لذلك فهم رجال الطبقة التي تلت ابن واصل من المؤرخين ؛ كالقريزي ، وأبي الحسن . بل إن الأول منهما — وهو القريزي — فكر في الحلول الاقتصادية التي يمكن التغلب بها على مواجهة المجاعة . وكان من أثر ذلك أن ألف كتابه « كشف الغمة وغيث الأمة » ؛ وقد نشر حديثاً .

الفصل التاسع

الموسوعات

سقطت بغداد عام ٦٥٦ هـ في أيدي التتار ، ودفع هؤلاء الطغاة بتلك المدينة الإسلامية العظيمة إلى الويل والدمار ، وعاثوا فيها فساداً وإتلافاً ، وانهاروا على علمائها قتلاً وازهاقاً ، ثم لم يكفهم أن انتقموا لأنفسهم من الأرواح ، حتى راحوا ينتقمون لها من الكتب والمؤلفات — وهي يومئذ تراث أجيال مضت ، وأزمته قضت — فألقوا بهذه الكتب كلها في نهر دجلة ، وقضوا بهذا العمل على بغداد قضاءً أدبياً وسياسياً في وقت معاً ، ثم أتى تيمورلنك ، في أواخر القرن السابع الهجري ، فذهب بالبقية الباقية من هذه المدينة البائسة ، وتركها الناس تحتصر بين يدي الطاغية ، وفروا بحياتهم إلى مصر ؛ وقد وقف سلاطينها يومئذ وقتهم المشهورة ضد التتار ، وأثبتوا للعالم الإسلامي أن انهزام هؤلاء الطغاة ميسور ، وأن إنقاذ الحضارة الإسلامية منهم أمر غير غدير .

وفتحت مصر أبوابها للاجئين إليها من العلماء والأدباء والفضلاء ، فكثر الرحلة من هؤلاء إلى البلد الذي جمع سكانه بين الكرم والشجاعة ، واستطاع أمراؤه وحكامه أن يدروا أنه خطر هذه الغارة التي بلغت حدها من التوحش والقسوة والشناعة . وهناك في مصر أمن العلماء على نفوسهم ، وراحوا يلتفتون إلى واجبه الذي أوحى به ظروفهم ، فالتجبت نيتهم إلى إنقاذ الثقافة الإسلامية من مخالب الجهل والوحشية ، وذلك بجمع المواد التي تتألف منها هذه الثقافة في كتب كثيرة ، على شكل موسوعات عظيمة ، لا ندع صغيرة ولا كبيرة من مواد هذه الثقافة إلا أحصتها . وكان هناك باعث آخر على تأليف الموسوعات ، وهذا الباعث هو ديوان الإنشاء . والاهتمام به في الواقع هو الذي

شجع العلماء والأدباء على ذلك الاتجاه .

ومن الحق أن يقال إن العصر المملوكى لم يكن مبتكراً كل الابتكار لفكرة الموسوعة .^(١) إذ الموسوعات العربية لها وجود فعلى سابق لهذا العصر بمدة كبيرة . ولعل « الجاحظ » أول كاتب فى الاسلام يمكن أن يكون خليفا باسم (الموسوعى) . والحق أن كتب الجاحظ مجتمعة يمكن أن تكون موسوعة كبرى لم يسبق إليها . ثم يصح أن يكون رجال (كابن قتيبة) ، و (أبى حيان التوجيذى) ، و (صاحب كتاب الأغاني) موسوعيين بهذا المعنى . ثم لا مفر بعدئذ من النظر أيضاً إلى رسائل (إخوان الصفا) على أنها موسوعة فلسفية . حتى إذا وصلنا إلى (ابن سعيد) فى كتابيه المعروفين : «المغرب فى حلى الغرب» و «المشرق فى حلى المشرق» — وجدنا أنفسنا أمام موسوعة أدبية تاريخية . غير أنها نسبت برمتها إلى ابن سعيد ، مع أن هذا الرجل هو آخر فرد من أفراد أسرة كبيرة تضافرت كلها على تأليف هذا السفر العظيم ، وقيل إنها قضت فى تأليفه مائة وخمس عشرة سنة ، أو تزيد .

ثم إن موسوعات العصر المملوكى لم تكن مرتبة على حسب أحرف الهجاء ، لأن كل واحدة منها ذات موضوع خاص ، وغاية معينة ، هى التى تحكم فى نظام الموسوعة ، وخطتها .

والموسوعات المملوكية مشهورة ؛ يتداولها الباحثون إلى يومنا هذا بالاطلاع

وسنتحدث هنا عن ثلاث فقط من هذه الموسوعات ، وهى :

كتاب نهاية الأرب للنويرى .

وكتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

(١) كلمة موسوعة ترجمة لما يطلق عليه الفرنج Encyclopedia وهو لفظ مركب من ثلاثة مقاطع : en بمعنى فى ، Syclo بمعنى دائرة ، pedia بمعنى تعليم . فنكون الترجمة الحرفية لهذا اللفظ « فى دائرة التعليم » . ولذلك ترجمها البستاني « دائرة معارف » ، أما الجمع اللغوى بدمشق فاطلق عليها اسم « مملكة » اسم لاسكان من علم . وصاحب مفتاح السعادة هو الذى أطلق عليها اسم موسوعة .

وكتاب صبح الأعشى للقلقشندي .
وتقع كلها في حدود العصر الذي نؤرخ له — لولا أن صاحب السفر الأخير
يتجاوز هذا العصر بشيء قليل .

نهاية الأرب

لعل هذه الموسوعة تعتبر أولى الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي ، وصاحبها
هو أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدايم المعروف بشهاب الدين النويري . ولد
حوالي عام ٦٧٧ هجرية بقرية من قرى بني سويف اسمها نوير . ونشأ بهذه القرية ثم
سافر إلى قوص — وهي يومئذ من أعظم البيئات العلمية بالديار المصرية ، فتربى بهذه
المدينة تربية علمية ، وعلمنا بحياة هذا الرجل ضئيل ، على كثرة من كتبوا عنه ، ومنهم
« الزر كلّي » في كتابه قاموس الأعلام ، « وعلى باشا مبارك » في الخطط التوفيقية ،
« وابن حجر العسقلاني » في الدرر الكامنة ، و « السيوطي » في حسن المحاضرة . غير
أن هؤلاء جميعاً قد اكتفوا بمجرد الإشارة الخفيفة . فقال عنه صاحب (الدرر الكامنة)
على وجه التمثيل : « وسمع من الشريف موسى بن علي بن أبي طالب ، ويعقوب
الهندباني وغيرهما ، ونسخ من البخاري ثمانى نسخ ، وكان يكتب النسخة ويقابلها
ويبيعها بألف درهم ، وجمع تاريخاً حافلاً بخطه ، وباعه بألفي درهم ، وهو في ثلاثين مجلدة ،
وحصل له عند الملك الناصر حظوة ، ووكله في بعض أموره ، وباشير نظر الجيش
بطرابلس ، وكان حسن الشكل ؛ ظريفاً ، متودداً حتى مات في رمضان سنة ٧٣٣ هـ » . (١)
وأما كتابه (نهاية الأرب) فقد ألفه في زمن صاحبه الملك الناصر محمد بن قلاوون
التي تقدم ذكره ، وذلك في ثلاثين جزءاً^(٢) . وذكر في مقدمته أنه اشغل بصناعة الكتابة ،

(١) الدرر الكامنة . الجزء الأول ص ١٩٧ .

(٢) الكتاب من تصوير أحمد زكي باشا وهو موجود بدار الكتب المصرية وقد فرغت الدار فعلاً
من طبع ١٣ جزءاً منه .

ثم اشتغل بأعمال الحكومة ، فعمل في جرائد الحساب والمقاييسات ، ثم انصرف بعدها إلى الأدب ، وتبرأ من الأعمال التي كان يمارسها قائلاً : « فنبذتها وراء ظهري ، وعزمت على تركها في سري دون جهري ، وسألت الله تعالى الغنية عنها ، وتضرعت إليه فيما هو خير منها ، ورغبت في صفاة الآداب ، وتعلقت بأهدابها ، وانتظمت في سلك أربابها . ورأيت غرضي لا يتم بتلقيها من أفواء الفضلاء شفاها ، فامتطيت جواد المطالعة ، وركضت في ميدان المراجعة ، وحيث ذل لي مركبها ، وصفا لي مشربها ، آثرت أن أجرد منها كتابا أستأنس به ، وأرجع إليه ، وأعوّل فيما يعرض لي من المهمات عليه . فاستخرت الله سبحانه وتعالى ، وأثبت منها خمسة فنون ، حسنة الترتيب ، ييسر منه التقسيم والتبويب ؛ كل فن منها يحتوى على خمسة أقسام :

الفن الأول — في السماء والآثار العلوية ، والأرض والمعالن السفلية .

والفن الثاني — في الإنسان وما يتعلق به .

والفن الثالث — في الحيوان الصامت .

والفن الرابع — في النبات .

والفن الخامس — في التاريخ » .

وتلك رؤوس الموضوعات التي تعرض لها النويري في كتابه ، وقد صرّح لنا أنه استعان عليها بالاطلاع ، ومن ذلك نعلم أنه أراد أن يلّم بأكثر المعارف الانسانية في عصره ، وأنه رقبها في هذه الفنون أو الأقسام . والقارىء لسكتابه يدرك منذ بدايته إلى نهايته ، أنه مزج فيه العلوم بالآداب . فاذا تحدث مثلاً عن السماء فانه لا يقف عند ما وصل إليه المنجمون والفلكيون في زمانه من علمى الفلك والتنجيم ، وإنما يتجاوز هذا إلى ذكر ماورد في القرآن عن السماء ، وما ورد في الحديث عنها . وهنا لا يكتفى النويري بالأحاديث الصحيحة ، بل يذكر معها الأحاديث الضعيفة ، ثم يتوخى بعد ذلك ذكر

الأمثال العامة التي وردت فيها كلمة (سماء) ، ثم ينتهى من ذلك إلى إيراد طائفة صالحة من الشعر الذى وصف به السماء ، أو الذى أتى فيه تشبيهه بالسماء ؛ كقول ابن المعتز :

كَأَنَّ سَمَاءَنَا لَمَّا تَجَلَّتْ خِلَالَ نَجْمِهَا عِنْدَ الصَّبَاحِ
رِيَاضُ بِنَفْسِ خَضِيلِ نَدَاهُ تَفْتَحُ بَيْنَهُ نَوْرُ الْأَقَاحِي

ثم ينتقل من الأبيات التي ورد فيها ذكر السماء إلى الأبيات التي فيها ذكر الفلك ، ومنها أبيات المعري :

يَالَيْتَ شَعْرَى وَهَلْ لَيْتَ بِنَافِعَةٍ مَاذَا وَرَاءَكَ أَوْ مَا أَنْتَ يَا فَلَكَ ؟
كَمْ خَاضَ فِي إِثْرِكَ الْأَقْوَامُ وَاخْتَلَفُوا قَدَمًا فَمَا أَوْضَحُوا حَقًّا وَلَا نَرَكُوا
شَمْسٌ تَغِيْبُ وَيَقْفُو إِثْرَهَا قَر وَنُورٌ صَبَحَ يُوَافِي بَعْدَهَا حَلَكُ
طَحَنَتْ طَحْنِ الرِّحَى مِنْ قَبْلُنَا أَمَّا شَتَّى وَلَمْ يَدْرِ خَلَقَ أَيْسَةً سَلَكُوا

ومثل قصيدة ابن الشبل البغدادى التي أولها :

يَرْبُكَ أَيُّهَا الْفَلَكَ الْمَدَارُ أَقْصِدْ ذَا الْمَسِيرِ أَمْ اضْطَرَّارُ ؟

ثم ينتقل من السماء والفلك ، إلى الكلام عن الكواكب السبعة ، والملائكة ، والشمس ، والقمر ، وهكذا . فما نقله في وصف الشمس — على سبيل المثال — قول الطغرائى :

وَكَاثَمَا الشَّمْسُ الْمُنِيرَةُ إِذْ بَدَتْ وَالْبَدْرُ يَمُجِّحُ الْمَغِيبُ وَمَا غَرَبَ
مَتَحَارَبَانِ : لَذَا مَجْنٌ صَاغَهُ مِنْ فِضَّةٍ وَلَذَا مَجْنٌ مِنْ ذَهَبِ

وهكذا نجد الصنعة الأدبية غالبية على هذا الكتاب ، وبخاصة في فنونه الأولى ؛ حتى لنجد الفن الثالث ، والرابع ، والخامس توشك أن تكون كلها أدباً خالصاً . فقد اشتمل الفن الخامس منها — بنوع خاص — على كثير من أمثال العرب ، وعلى كثير من أشعارهم التي تجرى مجرى الأمثال ، وذلك من لدن امرئ القيس ، إلى العصر الذى

عاش فيه النويرى . وتحدث المؤلف فى الفنون الباقية الأخرى عن المجون ، والغناء ،
والموسيقى ، ومجالس الخمر ، وأسماء الشراب ، وأوصافه ، وعن الزهد ، والأدعية ،
ونحو ذلك .

وفى الفن السادس يتحدث النويرى عن نظام الحكومة ، مبتدئاً بالملك أو السلطان ،
فيصف حقوقه وواجباته . ثم يتحدث عن الوزارة وأقسامها ، وما يشترط فى الوزير . ثم
عن الجيش ، ونظامه ، وسلاحه ، والغزو فى البر ، والغزو فى البحر . ثم عن القضاء
وشروط تولى القاضى ، وما يجب عليه ، وما يجب له . ثم يتحدث عن ولاية المظالم ؛ وهى
المحاكم التى أنشئت لمحاكمة الأشراف ورجال الدولة . ثم يأتى على ذكر الحسبة ، وما
يشترط فى المحتسب ، وما يقوم به هذا الموظف الخطير من الأعمال الجسام ، كالإشراف
على شؤون التموين والتجارة ، ومراقبة الزناقة ، ونحو ذلك . وتعرض المؤلف فى هذا
القسم من كتابه للبلاغة ، فعرض لبيان التقاليد التى يتبعها الكتاب فى رسائلهم
ومنشوراتهم ، وأتى على طائفة من رسائل البغاء منذ عهد النبى إلى عهده تقريباً ، فعرضها
عرضاً منظماً ، وانتفعنا نحن ، كما انتفع غيرنا ، من ذلك كثيراً .

قال المصنف : « وما أوردت فيه إلا ما غلب على ظنى أن النفوس تميل إليه ، وأن
الخواطر تشتمل عليه . ولو علمت أن فيه خطأ لقبضت بنائى ، وغضضت طرفى ، ولقد
تبعت فيه آثار الفضلاء قبلى ، وسلسكت منهمجهم فوصلت بحبالهم حبلى » . إلى آخر
ما ذكره فى المقدمة .

تلك موسوعة النويرى — وهى كما رأينا ثمرة طيبة لمطالعات عنيفة شيقة ، انغمس
فيها المؤلف زماناً طويلاً ، وانغمست فيه زماناً طويلاً — وما الأدب كما يقول الغربيون
إلا مغامرة الروح فى عالم الكتب ، أو مغامرة الكتب فى عالم الروح .

ومن السهل على قارئ هذه الموسوعة أن يعرف أن صاحبها قد اعتمد فى كتابتها
على مصادر كثيرة ، منها على سبيل المثال :

كتب ابن المقفع ؛ مثل كليملة ودمنة ، والأديين الصغير والكبير ، وغير ذلك .
وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة . نقل عنه كثيراً من الحكم والأمثال ،
وقوانين الملك .

وكتاب المنهاج لأبي عبد الله الحسين الجرجاني الشافعي ، المتوفى سنة ٣٠٤ هـ . نقل
عنه كثيراً في شروط الجهاد والإمامة ، ونحو ذلك .

وكتب الماوردي — مثل كتابه (الأحكام السلطانية) وكتابه (قانون الوزارة) .
إلى غيرها من الكتب الكثيرة كنهج البلاغة ، وكتب الجاحظ ، والحريري الخ .

مسالك الأبصار

وجدنا في « نهاية الأرب » موسوعة أدبية ، من أغراضها جمع المعلومات الجغرافية التي تلزم لرجل الديوان .

وسنجد في كتاب « مسالك الأبصار » موسوعة توشك أن ينحصر موضوعها في هذه المعلومات الجغرافية التي تلزم لصاحب الديوان . فقد أتى فيها المؤلف بوصف الممالك الشرقية ، وقال إنه إذا مد الله في عمره فسيؤلف كتاباً آخر في موضوع الممالك الغربية . وأكبر الظن أنه لم يضع هذا الكتاب ، فقد مات في التاسعة والأربعين من العمر ، بعد حياة قضاه في حركة نالت من أعصابه منالاً عظيماً .

ومؤلف (مسالك الأبصار) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري ، ذكر صاحب (الدرر الكامنة) نسبه كاملاً ، وقال : إنه ولد في الثالث من شوال سنة سبع مائة للهجرة ، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شهية ، وقرأ الفقه على شهاب الدين بن المحجد ، وغيره ، وقرأ الأحكام الصغرى على ابن تيمية ، وتخرج في الأدب على الشهاب محمود ، والوداعي ، وشمس الدين بن الصائغ الكبير ، وأبي حيان ، وغيرهم . وكان يتوقد ذكاء ، مع حافظة قوية ، وصورة جميلة ، واقتدار على النظم والنثر ، مع سعة الصدر ، وحسن الخلق ، وبشر الحيا . ومع هذا ، فمن ترجمة حياة ابن فضل الله العمري نعلم أنه لم يكن حليماً بهذه الدرجة ؛ فلقد كتب العمري الإنشاء بمصر ودمشق ، ولما ولي أبوه كتابة السر كان هو يقرأ كتب البريد على السلطان ، ثم غضب عليه السلطان ، وذلك في سابع عشر من ذي الحجة عام ٧٤٠ هـ ، وولاه كتابة السر بدمشق ، وكان سبب ذلك أن السلطان عين — بشفاعة بعض الأمراء — رجلاً قبطياً في وظيفة كاتب السر بديوان الإنشاء ، فغضب ابن فضل الله من القبطي ، لاشئ إلا لأنه قبطي ، فلم يلتفت السلطان الناصر إلى ابن فضل الله العمري ، وكتب للقبطي توقيعه على كره

من العمري ؛ ثم لم يكتف السلطان بذلك ، بل أمر ابن فضل الله أن يكتب زيادة في معلوم الكتاب القبطي ، فقام العمري بين يدي السلطان مغضباً ، وقال : خدمتك على حرام . ! فاشتد عليه غضب السلطان . ثم أعلم شهاب الدين العمري أباه بالأمر ، فقامت قيامته ، ونهض من فوره ، ودخل على الناصر ، واعتذر ، واعترف بالخطأ ، وسأله العفو ؛ غير أن السلطان لم يقبل عذره في ذلك الحين ، وأمره أن يقيم ابنه علاء الدين مكان ابنه شهاب الدين ، وأن يلزم شهاب الدين بيته . ثم مات أبوه بعد هذا الحادث بمدة قصيرة ، فرفع شهاب الدين ظلامته إلى السلطان ؛ يسأله فيها السفر إلى الشام ، فحركت الظلامة ما كان ساكناً في قلب السلطان ، فأمر الدويدار بطلبه ، ثم صادره واعتقله ، وكان ذلك في شعبان سنة ٧٣٩ هـ . وتجهم الزمان للشهاب أكثر من هذا الحد ، إذ اتفق أن بعض الكتاب من أعدائه نقل عنه أنه كان زور توقيعاً في الديوان ، فأمر السلطان الناصر بقطع يد الشهاب ، فقطعت ، وزج به في السجن ثم نسي السلطان أمره ، حتى رفع الشهاب إليه قصته يسأل فيها الإفراج عنه . فسأل عنه الناصر فلم يجد من يعرف خبره ، ولا سبب سجنه . فقبل أسألو عنه أحمد بن فضل الله^(١) ، فسأله فعرف قصته ، فأخبر بها مفصلة ، فأمر الناصر بالإفراج عنه ، وذلك في ربيع الآخر سنة أربعين وسبعماية للهجرة . واستدعاه الناصر فاستحلفه على المناصحة ، فدخل دمشق في الحرم سنة ٧٤١ هـ ، فباشرها عوضاً عن الشهاب يحيى بن القيصري ، ولم يزل بدمشق إلى أن عزل بأخيه بدر الدين ، في صفر سنة ٧٤٣ هـ . وطلب إلى مصر لكثرة الشكايات منه ، فشفع فيه أخوه علاء الدين ، فعاد إلى دمشق ثانية بغير عمل . فلما وقع الطاعون في هذه المدينة عزم على الحج ، ثم توجه بزوجه إلى القدس ، فماتت عنه ، فدفنها ، وعاد هو إلى دمشق ، فمات بحمى أصابته . وذلك في يوم عرفة سنة ٧٤٩ هـ .

تلك حياة عالم من علماء العصر المملوكي ، كان غزير المادة ، واسع الاطلاع ، خصب

(١) لا بد أن يكون هذا شخصاً آخر غير شهاب الدين صاحب المسالك .

النتاج . فمن كتبه التي صنفها : مختصر قلائد العقيان ، والنبذة الكافية في معرفة الكتابة والقافية ، والشقويات ؛ وهي مجموعة رسائل ، وممالك عباد للصليب ، وكلها كتب مخطوطة ، ثم كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، ويقظة الساهر ، ونفحة الروض ، ودمعة الباكي في الأدب ، وكتاب صباية العشاق في أربع مجلدات ؛ وموضوعه المدائح النبوية ، وكتاب فواصل السمر في فضائل آل عمر ^(١) .

قال صاحب الدرر الكامنة : وكان أصل نسبه — أي نسبة ابن فضل الله العمري — إلى عمر بن الخطاب تصنيف كتابه فواصل السمر في فضائل آل عمر في أربع مجلدات ^(٢) .

غير أن أجل كتب ابن فضل الله العمري هو كتابه الذي مر ذكره :

ممالك البحار في ممالك البحار

وهو في أربعة عشر جزءاً ^(٣) وموضوع الكتاب — كما يدل عليه عنوانه — هو الجغرافيا — أو — كما يقول المؤلف « وصف الأرض وما اشتملت عليه برأ وبحراً ، وهو قسيمان : أولها — في الأرض ، وثانيهما — في سكان الأرض . والقسم الأول منهما نوعان : أولها المسالك ، وثانيهما الممالك .

أما المسالك ، ففيها وصف لمقدار الأرض ، وهيئتها ، وذكر للأقاليم السبعة ، والبحار وما يتعلق بها ، وذكر للطرق ، وذكر للقبلة ، وكيف يستدل عليها النخ .

وأما الممالك ، ففيها وصف لممالك الإسلام وحدها ، لم يتجاوز حدها ، قائلاً في ذلك : « وإن كان في العمر فسحة ، وفي الجسم صحة ، وللهمة نشاط ، وللنفس انبساط ، لأذيلن بممالك الكفار هذا التصنيف النخ » .

(١) وذكر أيضاً باسم « فواصل السمر في فضائل عمر » من غير « آل » وهو في أربع مجلدات .

(٢) الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٣١ .

(٣) لم يطبع منها حتى الآن غير الجزء الأول قام بطبعه المرحوم أحمد زكي باشا .

وأما القسم الثانى من الكتاب فأنواع أو أبواب : منها باب فى المقارنة بين المشرق والمغرب ، وباب فى الديانات ، وباب فى طوائف المتدينين ، ثم باب فى التاريخ — أرخ فيه للدول التى جاءت قبل الاسلام ، ثم للدول الكائنة فيه بالفعل . .

وليس شك فى أن مجرد النظر فى أبواب الكتاب لا يعطى فكرة كاملة عنه ، ولا عن قيمته ، أو طريقته فى التأليف . وإنما السبيل إلى كل ذلك هو الاطلاع عليه . ومن يفعل يجد أمامه عالما من علماء مصر فى تلك الفترة ، أخذ نفسه بالتدقيق والتحقيق ، معرضا ، فى كل ما أورده فى كتابه من الأخبار العجيبة ، عن الخرافات والخيالات السخيفة ، فائلا فى ذلك :

« ولم أذكر عجيبة حتى فحصت عنها ، ولا غريبة حتى ذكرت الناقل ، لتكون عهدتها عليه » . وقال « ولم أنقل إلا عن الأعيان الثقات ، من ذوى التدقيق فى النظر ، والتحقيق فى الرواية » . ومع هذا كان المؤلف يتبع كل رأى غريب يفقد من عنده ، يوافق فيه صاحب هذا رأى ، أو يخالفه .

وظاهرة أخرى ، يعرفها القارىء فى كتابه منذ النظرة الأولى له فى هذا الكتاب ؛ هى أن صاحبه مزج — على عادة المؤلفين فى زمانه — العلم بالأدب مزجا قويا جدا . فهو من هذه الناحية إذن شبيه بالنويرى صاحب « نهاية الأرب » ، وإن كانت موسوعة النويرى هذا أوسع مجالا ، وأكثر اتساعا لأنواع المعارف الإنسانية المعروفة فى زمانه .

وأن القارىء الحديث ليعجب كل العجب من كتاب موضوعه « الجغرافيا » يتعرض فيه المؤرخ لسكل هذه المعلومات الكثيرة ، والمعارف العديدة : من أدب ، إلى دين ، إلى تاريخ ، إلى آثار . وهذا كله فضلا عما اشتملت عليه هذه الموسوعة من الجغرافيا التى هى الموضوع الأصلى للكتاب . ولكن هكذا كانت طريقة التأليف فى مصر فى

تلك العصور؛ وهى طريقة لها مزاياها، ولها مع هذا عيوبها، فى نظرنا نحن المحدثين، وإن كان الباعث عليها - كما قلنا - هو جمع المعارف الانسانية كلها فى إطار من الأدب مرة، كما فى نهاية الأرب للنويرى؛ ومن الجغرافيا مرة، كما فى كتاب المسالك؛ ومن الكتابة الديوانية مرة ثالثة، كما فى كتاب صبح الأعشى.

بقى أن نورد هنا قطعة من كتاب المسالك لتسكون نموذجاً لطريقة صاحبه فى تأليفه:

فى الباب السادس، من القسم الأول، من هذا الكتاب حديث طويل عنوانه « فى أحوال الأرض ». فتكلم فيه عن الجبال، وعن الأنهار، وخص منها نهر النيل ببحث جميل؛ وأشار فيه إلى أصوله، ومناابعه، واكتشاف المسلمين لهذه المنابع قبل الفرنجة، ومحاولة الملوك من بنى أيوب أنفسهم - كالمالك الصالح نجم الدين - معرفة ذلك. ثم انتقل من الكلام عن الأنهار، إلى الكلام عن البحيرات، ثم إلى الكلام عن « الآثار البينة فى أقطار الأرض »، فتكلم عن الكعبة، والمسجد النبوى، والمسجد الأقصى، ومسجد عمرو بن العاص بالفسطاط، ومسجد قرطبة، وهياكل اليونان، والصقالبة، والصابئة، والصين، وبيوت النيران، والأهرام، وأبى الهول، وسجن يوسف، وهود السوارى بالإسكندرية الخ.

وأخيراً أتى فى كلامه عن الآثار المشهورة فى أقطار الأرض إلى الحديث عن الديارات والحانات. فتكلم عن ديارات العراق، والحيرة، والشام، وفلسطين، واليمن، ومصر، ذاكرًا أنه كان بمصر إلى زمانه عدد كبير من الأديرة، وصف منها سبعة عشر ديرًا، كانت من خير متنزعات الدنيا. قال المؤلف: ومنها:

دير بختيس:

وهو مشهور من أعمال مصر، وهو عامر برهبانه، ناضر بسكانه. ذكر بعض المتقدمين أنه إذا كان يوم عيده، أخرج الرئيس الذى فى الدير الشاهد فى تابوته، ويسير التابوت على وجه الأرض، فلا يقدر أحد يمسه ولا يجسه، حتى يرد البحر فيفطس فيه، ويرجع إلى مكانه. قلت: وهذه حكاية مكذوبة لاصحة لها. وإنما الذى بلغنى - وأنا بمصر تلك المدد الطويلة - أنه إذا كان أول تحرك النيل يُخرجُ تابوت - يقال إن فيه

إصبع الشهيد — ويرى في البحر ، وذلك لوقت معلوم ، يسمونه عيد الشهيد ، ويكون الذي يرميه بعض كبراء القبط ، ويظن القبط أن رمى الإصبع سلب الزيادة . وإنما هو بمشيئة الله وقدرته (١) ومنها :

ودير نهبيا :

وهو بالجزيرة . وله في النيل منظر عجب ، لأن الماء يحيط به من جميع جهاته ، ويزيد في حسن متزهاته . فإذا تصرف الماء أظهرت أرضه غرائب النوار ، وعجائب الزهور المشرقة الأنوار ، وله خليج ينساب انسياب أرقم ، وعليه شطوط كأنها بالديباج ترقم . وهو متصيد ممتع ، أنشد فيه ابن البصري قوله :

أتنشط للشرب ياسمدي فيومك هذا دقيق الدروز ؟
فعندي لك اليوم مششوييتا ن سرقتهما من دجاج العجوز
أتنشط عندي على نبتين على لوزتين ، على قطرميز ؟
ونقصد « تهما » وديراً لها به منبت الورد والمرحور
ونشرب فيها برطل وجام وطاس وكاس وكوب وكوز الخ

وحديث المؤلف عن الديور حديث جميل ، وله أرجوزة كبيرة ألفها في دير منها ، يقال له (الدير الأبيض) بالوجه القبل .

وهذا الباب الذي كتبه ابن فضل الله العمري عن الأديرة يمدنا بصورة شائقة لنوع من الحياة الاجتماعية ، والأدبية ، كان يحياها سكان هذه الأديرة ، وكانت تنعم بها طائفة مثقفة من أمراء مصر وشعرائها في تلك الأماكن الفاتية .

وفوق هذا كله ، ترى مؤلف مسالك الأبصار يعنى عناية عظيمة بمصر من جميع جوانبها ؛ ومنها جانب الشعر . ولذا أمدنا هذا المؤلف أيضاً بقائمة طيبة لأسماء شعراء من المصريين بلغ مجموعهم نحواً من خمسين ؛ وأولهم تميم بن المعز (٢) .

(١) مسالك الأبصار ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) أنظر مسالك الأبصار ج ١٢ ص ٢١٧٠ — ٣٠٠٣ .
مخطوط بدار الكتب . إذ لم يطبع من المسالك غير الجزء الأول فقط .

صبح الأعشى

عرفنا أن «نهاية الأرب» عبارة عن موسوعة كبيرة، أتت على كثير من المعلومات العامة في العصر المملوكي، غير أن صاحب هذه الموسوعة صبغها بصبغة الأدب، أو كان الأدب اسمي ما يهدف إليه في كتابه.

والأدب هنا بالمعنى العام، لا الخاص، والمعنى العام للأدب يوشك أن يكون مرادفًا «للقافة العامة» في عصرنا هذا.

أما صاحب كتاب «صبح الأعشى» فسنرى أنه حصر نفسه في صناعة الإنشاء؛ ولكنه اتخذ من الكلام عن الإنشاء ذريعة إلى جمع كثير من المعارف الإنسانية في عصره، فنجد بذلك في الوصول إلى غرضين:

أولهما — إستيفاء البحث في صناعة الكتابة، وما يلزم لها.

وثانيهما — مجازاة الذوق العام، وقد كان يميل إلى هذا النوع من التأليف؛ وهو النوع الذي تغلب عليه صفة الجمع أكثر من أي شيء آخر.

ومؤلف صبح الأعشى هو أحمد بن علي بن أحمد — أو — أحمد بن عبد الله بن أحمد، ولقبه أبو العباس شهاب الدين القلقشندي — نسبة إلى (قلقشنده) من أعمال قليوب بالديار المصرية. ولقد ذهب المؤلف في كتابه إلى أنه من أصل عربي — لأنه من بني بدر، وبنو بدر من فزارة، وفزارة من ذبيان، وذبيان من غطفان، وغطفان من قيس، وقيس من مضر.

قال المؤلف: «وأما بنو بدر فهم بنو بدر بن عدي بن فزارة، وفيهم كانت رئاسة بني فزارة في الجاهلية، يرأسون جميع غطفان، وتدين لهم قيس ومن بني بدر هؤلاء، وبني عمهم بني مازن جماعة بالقليوبية بالديار المصرية، تم قال: وبنو بدر هم قبيلتنا التي إليها نعتزى، وفيها ننسب، وأهل بلدتنا قلقشنده نصفهم من بني بدر، ونصفهم من بني مازن» (١).

(١) الجزء الأول من صبح الأعشى ص ٣٤٥.

وتربى الرجل في الاسكندرية ، وكان من أساتذة سراج الدين أبو حفص عمر الشهر ياني ، وقيل إنه أجازته بالتدريس سنة ٧٧٨ هـ وعمره يومئذ إحدى وعشرون سنة .
ثم في عام ٧٩١ هـ دخل المؤلف ديوان الإنشاء بمصر ، وكان رئيسه يومئذ القاضي بدر الدين بن القاضي علاء الدين بن القاضي محيى الدين بن فضل الله العمري صاحب كتاب (مسالك الأبصار) الذي مر ذكره .

وألف القلقشندي كتباً كثيرة منها :

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب — ألفه للعزیز الأشرف أبي المحاسن يوسف الأموى ، وقال إنه أحب أن يخدم خزانته العالية بتأليف كتاب في أنساب العرب ، يجدد بعد الطموس رسومها ، ويطلع في أفق الزمان بعد الأفول نجومها . ورتبه على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .

وفي كتابه صبح الأعشى جزء من نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب ومن كتبه أيضاً : « قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان » — قال إنه ألفه في القبائل العربية التي تقيم في أيامه بالديار المصرية ، لحاجة كاتب الإنشاء إلى معرفة ذلك فيما يصدره من كتب إلى رؤساء هذه القبائل . وبناء على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .
ثم من كتبه أيضاً « حلية الفضل وزينة الكرم في الفاخرة بين السيف والقلم » الخ . غير أن أجل كتبه ، وأعظمها فائدة ، كتاب :

صبح الأعشى في كتابة الأنساب :

أشار في مقدمته إلى مكانة مصر من العالم الاسلامي في زمانه ، وإلى أنها صارت داراً للخلافة العباسية ، وقراراً للملكة الإسلامية .

تفاهت علاء والشباب رداؤها فما ظنكم بالفضل والرأس أشيب

ثم ذكر أن المؤلفين في صناعة الإنشاء كانوا فرقا مختلفة :

ففرقة عنيت بأصول الصنعة ، كما عنيت بشواهدا .

وفرقة جنحت إلى ذكر المصطلحات ، وبيان مقاصدها .

وفرقه عنيت بالتماذج الانشائية نفسها ليمتس منها من يطالعها ، ويهتم بها .
ثم قال إنه لم يظفر بعد بكتاب يجمع بين هذه الأغراض الثلاثة ، فقام هو به .
أما المصادر التي اعتمد عليها القلقشندي في كتابه فكثيرة ، ذكر اثنين منها في
مقدمته ، وأشار إلى بقيتها في تضاعيف كتابه .

فأما المصدران اللذان ذكرهما في مقدمته فهما :

كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، لابن فضل الله العمري .

وكتاب تنقيف التعريف ، لتقي الدين بن ناظر الجيش .

قال عن الأول : إنه قد ترك من مقاصد المصطلح أموراً لا يسوغ تركها .

وقال عن الثاني : إنه أهمل في كتابه مقاصد غير المصطلح لاغنى للكاتب عنها .

فجاء هو وتصدى لتسكلة مارآه من النقص في الكتابين .

وأما المصادر التي ذكرها المؤلف في تضاعيف كتابه فكثيرة ، حسبنا هنا أن نشير
منها إلى كتاب مسالك الأبصار ، ثم إلى كتب أخرى ، منها كتاب المعارف لابن قتيبة ،
ومروج الذهب للمسعودي ، وسرور النفس للتيفاشي ، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي ،
وفضائل الفرس لأبي عبيدة ، وتاريخ المدينة لابن النجار ، وتاريخ عماد الدين صاحب
حماه ، ثم كتاب الروض المعطار ، وكتاب الأطوال ، وكتاب اللباب ، وكتاب المشترك ،
وكتاب الأنساب ؛ وغيرها .

وأما مادة الكتاب نفسه ، فقد جعلها المؤلف في مقدمة ، وعشر مقالات ، وخاتمة .

(في المقدمة) : ذكر فضل الكتابة ، ومدح أفاضل الكتاب ، وذم الحق منهم ،
وحدد معنى الكتابة لغة واصطلاحاً ، وبين معنى الإنشاء ، والفرق بين كاتب الإنشاء
وكاتب المال ، وكتب فصلاً في ترجيح الشعر على النثر ، وفصلاً في صفات الكتاب
وأدائهم ، وفصلاً في هل يجوز للنساء أن يتعلمن الكتابة أو لا ؟ مستشهداً في كل ذلك
بأقوال من سبقوه من الكتاب ، كسهل بن هارون ، والصولي ، وابن ماتي ، وغيرهم .
(في المقالة الأولى) : حديث فيما يحتاج إليه الكاتب من النحو ، والصرف ، والبديع

والبيان ، وأشعار العرب ، وأخبارهم ، وأنسابهم ، والخط ، ومعرفة المداد والكاغد ، وأنواع الأقلام الخ .

(وفي المقالة الثانية) : حديث في الجغرافيا عن المسالك ، والممالك ، وشكل الأرض ، والبحار ، والجهات الأربع . وفي هذه المقالة جزء للتاريخ ، ذكر فيه ملوك الاسلام من عهد الخلفاء الراشدين ، فالأمويين ، فالعباسيين ، ثم الفواطم ، وملوك المسلمين في الأندلس ، وبلاد المغرب ، وخص مصر ، والشام بفصل خاص ؛ وصف فيه هذين الاقليمين وصفا جغرافيا مسببا الخ .

(وفي المقالة الثالثة) : حديث عن السكني ، والألقاب ، وأرباب الوظائف الادارية المختلفة . وأسهب في وصف الورق ، وما يناسب كل مقدار منه من الأقلام ، وما تفتح به الكتابة ، وما تختتم به ، وهكذا .

(وفي المقالة الرابعة) : حديث في البلاغة من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى ، ومواضع الشعر من المسكاتبات . وتحدث عن صيغ الكتابة ، وتاريخ هذه الصيغ من لدن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى زمنه .

(وفي المقالة الخامسة) : حديث عن الولايات ، وبيان طبقاتها ، كولاية الخلافة والسلطنة ، والولايات الصادرة عن الخلفاء والملوك ، وما يكتب عن السلطان بالديار المصرية ، والشام ، والحجاز لأرباب السيوف والأقلام ، وأرباب الوظائف الديوانية ، والدينية ، وغير ذلك . ثم تحدث عن البيعات والعهود الخ .

(وفي المقالة السادسة) : حديث عن الوصايا الدينية ، والمساحات ، والاطلاقات ، والتوفيق بين السنين القمرية والشمسية ، وتحويل السنين بعضها إلى بعض الخ .

(وفي المقالة السابعة) : حديث في الإقطاعات ، والمقاطعات ، وأصل ذلك في الشرع ، وما كتب في ذلك منذ الزمن القديم ، إلى زمن المؤلف .

(وفي المقالة الثامنة) : يتحدث المؤلف عن الأيمان، الشرعية منها وغير الشرعية ؛ كما يتحدث عن اللغو ، وعن اليمين الغموس ، وأيمان الملوك ، ونحو ذلك .

(وفي المقالة التاسعة) : يتحدث عن عقود الصلح للمسلمين ، وغير المسلمين ، وعن الهدن الواقعة بين ملوك الاسلام ، وملوك الكفر ، وبين ملوك المسلمين بعضهم وبعض ، وهكذا .

(وفي المقالة العاشرة) : يتحدث عن الكتابة والكتاب . ويبدأ بالحديث عن الكتابة الجدية ، ثم عن الكتابة الهزلية ، وهكذا .

(وفي الخاتمة) : يذكر أموراً تتعلق بديوان الإنشاء غير أمور الكتابة . فيتكلم عن البريد ، وعن الحمام الزاجل ومطاراته ، وأبراجه ، وعن مراكب الثلج الواصلة من البلاد الشامية إلى الملوك بالديار المصرية ، وعن المناور ، والمحرقات التي كانوا يستخدمونها في إحراق زروع العدو ، ومراعيهم بأطراف البلاد ، وهكذا .
ومات القلقشندي عام ٨٢١ هـ وعمره خمسة وستون سنة .

ومن أجل ذلك ، ترددنا في الكتابة عنه كرجل من رجال الموسوعات في العصر المملوكي الأول ؛ وهو العصر الذي يقع بين عامي ٦٤٨ ، ٧٨٤ هـ . ولكن الخوض في حديث الموسوعات العربية ، هو الذي جعلنا نترجم للقلقشندي على اعتبار أنه من مخضرمي العصرين المملوكي الأول ، والمملوكي الثاني .

وفي الكتاب الذي نتعرض ، بمشيئة الله ، فيه لوصف الحركة الفكرية في هذا العصر الأخير ، نرجو أن نتحدث عن المقرئ ، والسيوطي ، وغيرهما من علماء الموسوعات العربية في مصر ، بنفس الطريقة التي وصفنا بها علماء الموسوعات في هذا الفصل .

الفصل العاشر

الفلسفة (١)

كان من أهم الفروق التي أشرنا إليها بين الدولة الفاطمية ، والدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فرق يتصل بالعقل . وظهر هذا الفرق في ميل الدولة الفاطمية إلى الفلسفة ، لحاجتها إليها في نشر عقيدة دينية شعرت يومئذ بغرابتها كل الغرابة على الأوساط السنية في مصر . على حين أبغضت الدولتان السنيتان هذه الفلسفة ؛ لأن المذهب السني واضح ، لا يحتاج إلى الاستعانة بها .

وإليك أولاً بعض الأمثلة التي توضح كراهية الناس في العهدين الأيوبي والمملوكي

للفلسفة :

قال صاحب النجوم انزاهرة في بعض كلامه عن صلاح الدين الأيوبي : « وكان مبغضاً لكتب الفلاسفة ، وأرباب المنطق ، ومن يعاند الشريعة . ولما بلغه عن السهروردي ما بلغه ، أمر ولده الملك الظاهر بقتله ، وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٨ هـ . قال : وفيها توفي

(١) تعتبر الفلسفة — في نظر الكتاب الإسلاميين — واحداً من مجموعة علوم أطلقوا عليها اسم (علوم الأوائل) أو (علوم القدماء) أو (العلوم القديمة) . وهو اسم أطلقه هؤلاء الكتاب على تلك العلوم التي نفدت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً ، أو غير مباشر ؛ وهي التي يسمونها (كتب الأوائل) في مقابلة (علوم العرب) أو (العلوم الحديثة) ؛ وفي مقابلة (العلوم الشرعية) على وجه التخصيص .

وفي مقدمة علوم الأوائل : الرياضيات ، والطبيعات ، والأقليات ، مما اشتملت عليه دائرة مصارف اليونان ؛ أي الفروع المختلفة ؛ من رياضة ، وفلسفة ، وطبيعة ، وطب ، وفلك ، وموسيقى ، وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية الحديثة ، فقد أدخل في علوم الأوائل ، وعلوم الفلسفة ممارسة علوم السحر ، والطلسمات ، والثيرنجيات ، إلى جانب علم التنجيم .

أنظر كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية — مقالة جولدتسيهر من ١٢٣ .

يجي السهروردي المقتول بحلب . وكان يعانى علوم الأوائل ، والمنطق ، والسيمياء ،
وأبواب النيرنجيات - جمع نيرنج وهو شيء من السحر - فاستمال بذلك خلقا كثيرا ،
وتبعوه . وله تصانيف في هذه العلوم . واجتمع بالملك الظاهر ، فكتب أهل حلب إلى
السلطان صلاح الدين : أن أدرك ولدك ، وإلا تغلف عقيدته . فكتب إليه أبوه
صلاح الدين بإبعاده ، فلم يبعده . فكتب بمنافرة : فناظره العلماء ، فظهر عليهم بعبارة .
فقالوا : إنك قلت في بعض تصانيفك : إن الله قادر على أن يخلق نبيا ؛ وهذا
مستحيل . فقال : ما وجه استحالة ؟ فإن الله هو الذي لا يمنع عليه شيء . فتعصبوا
عليه الخ . (١)

هكذا كانت الدولة الأيوبية عنيفة في معاملة الفلاسفة ، لانتهاون في تعقيمهم ، ولا
تساهل في قتلهم وإبادتهم ، ولا تقبل منهم جدلا ، ولا ترضى منهم عملا . وما دامت هذه
الدولة دينية ، وسياسية ، فقد نظرت إلى السهروردي ، وأمثاله على أنهم خطر ديني
وسياسي في وقت معا .

وتم مثل آخر لهذه الكراهية :

كان ابن الصلاح الشهرزوري ، المتوفى عام ٦٤٣ هـ ، تلميذا لشخصية علمية كبيرة من
شخصيات القرنين السادس والسابع للهجرة ؛ وهي شخصية كمال الدين بن يونس الموصل .
عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه هذا العالم
من عبقرية ، واتساع أفق ، ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم . وأقبل عليه
الطلاب من كل صوب ، يأخذون عنه علوم الدين والدنيا . وكان من بينهم ابن الصلاح
الشهرزوري هذا . وقد أصبح فيما بعد من أكبر أئمة الحديث في عصره . رحل ابن

الصلاح إلى الموصل ، ليلقى كمال الدين بن يونس ، ويتلقى عنه درسا في المنطق سرا . إلا أن الشهرزوري بالرغم من تردده على أستاذه مدة طويلة ، وبالرغم مما أظهره الأستاذ من حسن الاستعداد لتعليمه ، لم يستسغ علم المنطق ، ولا استطاع هذا العلم أن ينفذ إلى عقله . فلم يسمع كمال الدين بن يونس إلا أنه قال له :

يا فقيه — المصلحة عندى أن تترك هذا الفن .

قال له : ولم ذلك يا مولانا ؟

قال : لأن الناس يعتقدون فيك الخير ! . وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد . فكأنك تفسد رأيهم فيك ، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء . فقبل الشهرزوري نصيحة أستاذه . وترك الاشتغال بالمنطق . غير أنه لم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم ، حتى صار خصما لدودا له باسم الدين . وأفتى الشهرزوري بفتوى حرم فيها المنطق على المسلمين . وجاءت هذه الفتوى ضمن إجابة أجاب بها سائلا سأله (ولعله يكون هو الذى وضع هذه الأسئلة لنفسه) :

هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلما أو تعليما ؟ وهل يجوز أن نستعمل المصطلحات المنطقية فى إثبات الأحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة ، معروف بتعليمه فيها ؛ وهو مدرس بمدرسة من المدارس العامة ؟

فبدأ الشهرزوري إجابته بقوله ، يصف الفلاسفة وصف أهل السنة لها :

« إن الفلسفة أسُّ السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة »

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه ، أو

تعلمه مما أباحه الشارع ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين

وأما استعمال المصطلحات المنطقية ، في مباحث الأحكام الشرعية . فمن المفكرات المستبشرة ، والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية — والحمد لله — افتقار إلى المنطق أصلاً . . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهمهم ، وأن يعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام . . . ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإفراء لها ، ثم سجنه ، وإلزامه منزله .

يقول الأستاذ جولد تسيهر — وهو صاحب المقال الذى نقلنا عنه هذا النص السابق : « وليست فتوى ابن الصلاح الشهرزورى هذه ، إلا تعبيراً عن رأى السائد في البيئات السنية ، في مناطق واسعة من العالم الإسلامى ، في ذلك العصر »^(١)

وبقى هذا الكره للفلسفة ، من جانب المسلمين ، في عهد بنى أيوب ، إلى مجيء دولة المماليك ، فظهرت آثار هذا الكره أيضاً في كتاب الطالع السعيد للأدقوى .

فقد عرض الأدقوى هذا لترجمة رجل من أقربائه ، واسمه عبد القادر بن مذهب بن جعفر ، فوصفه بالذكاء ، والجود ، والتواضع . ثم قال :

« وكان إسماعيل المذهب ، مشغولاً بكتاب الدعائم — تصنيف النعمان بن محمد —

وكان فيلسوفاً يقرأ الفلسفة ، ويحفظ من كتاب زجر النفس ، وكتاب إيلوخيا^(٢) ، وكتاب التفاحة المنسوب لأرسطو^(٣) »

(١) كتاب التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية ص ١٥٨ — ١٦٢ .

(٢) لعله يريد (إيثولوجيا) في الأخلاق . وهو الكتاب الذى نشره الكندي الفيلسوف .

(٣) الطالع السعيد ص ٧٥ .

ثم ختم الأدفوى هذه الترجمة بقوله :

« ومرض فلم أصل إليه ، ومات فلم أصل عليه . وأظن وفاته عام ٧٢٥ هـ أو عام ٧٢٦^(١) .

ووصف الأدفوى في كتابه هذا إقليم قوص . واختص مدينة (قنا) بالكلام في محاسنها فقال :

« ولا يكاد يوجد بها أجذم ، ولا أبرص ، إلا نادراً ، وفي حكم العدم ، ولا شيء من الأمراض التي تُعاف ، ولا مجسم ، ولا معتزلي ، ولا فيلسوف ، ولا مجوسي ، ولا وثني . وليس بالإقليم من اليهود إلا نحو عشرة أنفس ، أو أقل^(٢) .

فانظر إلى هذا المؤلف السني كيف يعتبر الفيلسوف والمعتزلي كالمجسم والوثني كالمجوسي ؟ وكيف يقيس هؤلاء جميعاً بذوى العاهات المزمنة ؛ كالأجذم ، والأبرص ، ومن به أذى من جسمه ، أو مرض تعافه النفس ؟

* * *

في فصل من فصول هذا البحث ؛ عنوانه (عقيدة الأشعرى)^(٣) أوضحنا كيف انتشرت هذه العقيدة انتشاراً عظيماً ، عرفنا في أثنائها «بمذهب أهل الحق» أو «مذهب أهل السنة والجماعة» . كما أوضحنا كيف انتصر لهذه العقيدة ثلاثة رجال ، وهم :

أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ . وله قريب من خمسين ألف ورقة . في الرد على أهل البدع ، وإمام الحرمين الجويني ، وتلميذه أبو حامد الغزالي ؛ وقد تولى كل منهما الرد على الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه عقائد الدين .

ومنذ يومئذ اختلطت الفلسفة نوعاً ما بالتوحيد ، وظهر أثر ذلك في التأليف ، وتكلم الأشاعرة في مسائل ثلاث هي : الصفات ، وخلق القرآن ، ورؤية الله . وتوسطوا

(١) الطالع السعيد ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر — المقدمة ص ١٩ .

(٣) أنظر ص ٧٨ من بحثنا هذا .

في هذه المسائل كلها بين المجسمة الذين تمسكوا بحرفية القرآن ، وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى نفي الصفات .

ثم ما كاد الأشاعرة ينتهون من تقرير مذهبهم ، والاستعانة بالمنطق ، والفلسفة في تقرير هذا المذهب ، حتى راحوا يهاجمون الفلسفة ، ويكفرون الفلاسفة . وكتب الغزالي في هذا المعنى كتابيه المشهورين ؛ وهما « مقاصد الفلاسفة » نخلص فيه مذاهبهم بمهارة ونزاهة ، و« تهافت الفلاسفة » ؛ وفيه كانت حملته التي ستخف بها مذاهبهم ، وانتهى إلى تكفير رجالهم . ومات عام ٥٠٥ هـ .

وكان لموقف الغزالي — كما قلنا — أثره البالغ في ركود التفكير الفلسفي في الشرق الاسلامي . وانتقل هذا التفكير الفلسفي — إذ ذاك — إلى الغرب الاسلامي . ولو أنه لم يدم هناك . وكان من أظهر رجاله : ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن الطيفيل المتوفى عام ٥٨١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ . وهذا الأخير يبرزهم جميعا .

ووضع ابن رشد هذا كتابه « تهافت التهافت » رداً على كتاب الغزالي ، الذي تقدم ذكره . ولكن خصوم ابن رشد نشطوا للإيقاع به عند الخليفة المنصور ، وانتهى الأمر بنفيه ، وإحراق كتبه ، وإصدار منشور^(١) رسمي من الخليفة بمنع الاشتغال بالفلسفة . وإن عاد فمعا عنه فيما بعد .

ومنذ وفاة هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير ؛ وهو ابن رشد ، لم يظهر في العالم الاسلامي كله فيلسوف في خطورة شأنه . ولا نكاد نستثنى من الفلاسفة الاسلاميين إذ ذاك غير ابن ميمون ، وابن عربي ، وابن سبعين ؛ وكلهم من أبناء القرن السابع الهجري . ولا يبلغ أحد منهم شأوا ابن رشد .

وفي مصر نفسها بقي مذهب الأشاعرة مرفوع الرأس ؛ حتى ظهر ابن تيمية الذي مر ذكره في فصل الفقه ، فهاجم الفرق المختلفة ، واشتدت وطأته على فرقة الأشاعرة بنوع

(١) إقرأ هذا المنشور في كتاب « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » للدكتور توفيق الطويل ،

خاص . فقل شأنهم بعض الشيء ، ولكن لم يكن من نتيجة ذلك كله أن مضى الناس في حركة التجديد ، أو أقبلوا على دراسة الفلسفة الإسلامية من جديد . وذلك أن حزب السنة كان قد نشط ، ومضى غلاته في إسرافهم وتعصبهم .

* * *

وقد عرض السيوطي في كتابه (حسن المحاضرة) لذكر من كان بمصر من أرباب المعقولات ، وعلوم الأوائل ، والحكماء ، والأطباء ، والمنجمين فذكر منهم :
بليطان الطبيب النصراني ، الذي مات سنة ١١٨٦ هـ وسعيد بن نوفل ، الطبيب النصراني أيضاً الذي كان في خدمة أحمد بن طولون .

وأبا الحسن علي بن الإمام الحافظ أبي سعيد بن يونس ؛ وكان يشتغل بالتنجيم . وله زيج يعرف باسم « الزيج الحاملي » ، ومات سنة ٣٩٩ هـ .

وأبا الصلت أمية بن عبدالعزيز بن أبي الصلت الداني ؛ كان رأساً في معرفة الهيئة ، والنجوم ، والموسيقى ، والطبيعة ، والرياضيات . ومات سنة ٥٢٨ هـ .

والرشيد بن الزبير الأسواني — ذكره العماد في الخريدة . ؛ وقال إنه كان ذا علم بالهندسة ، والمنطق ، وعلوم الأوائل . وقتل سنة ٥٦٣ هـ .

وشرف الدين عبيد الله بن علي ، الشيخ السديد . شيخ الطب بالديار المصرية . وخدم العاضد الفاطمي . وأخذ عنه ابن النفيس ، ومات سنة ٥٩٢ هـ .

ومن ذكرهم السيوطي كذلك :

أفضل الدين الخونجي محمد بن ماء ورد بن عبد الملك الفياسوف . ولد سنة ٥٩٠ هـ ، وبرع في علوم الأوائل ، حتى صار أوحده وقته فيها ، وصنف « الموجز في المنطق » و « كشف الأسرار » في الطبيعة ، وشرح مقالة ابن سينا . وولي قضاء مصر بعد عزل الشيخ عز الدين بن عبد السلام .

قال السيوطي : فاعتبروا يا أولى الأبصار بعزل شيخ الاسلام ، وإمام الأئمة شرقاً وغرباً ، يُسَوِّى عوضه رجل فلسفى . وما زال الدهر يأتى بالعجائب ! . وتوفى الخونجى سنة ٦٤٢ هـ (١) .

وابن البيطار — وهو ضياء الدين عبدالله بن أحمد المالى ؛ أوحّد زمانه فى الطب ، وصاحب كتاب « الأدوية المفردة » . وإليه انتهت معرفة تحقيق النبات ، وصفاته ، وأما كنهه ، ومنافعه . وخدم الملك الكامل ، ثم ابنه الملك الصالح ، ومات بدمشق سنة ٦٤٠ هـ .

وابن النفيس — علاء الدين على بن أبى الحزم القرشى . شيخ الطب بالديار المصرية ، وأحد من انتهت إليهم معرفة الطب ، مع الذكاء المفرط ، والذهن الحاذق . وله مشاركة فى الفقه ، والأصول ، والحديث ، والعربية ، والمنطق . توفى فى ذى القعدة سنة ٦٨٧ هـ . وقد قارب الثمانين . ولم يخاف بعده مثله (٢) .

وعلاء الدين الباجى ؛ وهو على بن محمد بن عبدالرحمن بن خطاب . كان إماماً فى الأصول ، والمنطق ، فاضلاً فيما سواها . وكان أنظر أهل زمانه ، لا يكاد ينقطع عن المباحث .

ولد سنة ٦٣١ هـ ، وتفقّه على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام ، واستوطن القاهرة ، وصنف مختصرات فى علوم متعددة . وأخذ عنه الفقه السبكى . وتوفى فى ذى القعدة سنة ٧١٤ هـ .

ويكاد العصر المملوكى أن يختم برجل من هؤلاء اسمه : ضياء الدين على بن سعد الشافعى . كان إماماً فى المعقولات . أخذ عنه العزيز بن جماعة . ودرس « بالشيخونية » بعد بهاء الدين السبكى . وكانت له حمية طويلة جداً ، تصل إلى قدميه . وإذا نام يجعلها فى كيس ، وإذا ركب انفرت فرقتين . فسكل من رآه يقول : سبحان الخالق ! فيقول

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ٣٣٣ .

(٢) نفس المصدر

ضياء الدين هذا ، في شيء من السخرية : أشهد أن العوام مؤمنون بالاجتهاد ، لا بالتقليد ؛ لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع

تلك طائفة من ذكركم السيوطي ، من المشتغلين بمصر بعلوم الأوائل . ومنها نعلم أن عددهم كان قليلا جداً . على أننا لا نعرف شيئاً عن مؤلفات هذا العدد من العلماء على قلته . ولا شك أن مؤرخي تلك العصور - وكلهم من حزب السنة - كان لا يعنيهم أن يصفوا لنا جهود هذه الطبقة من العلماء ، ولا أن يتعرضوا حتى لنقد مؤلفاتهم ، أو آرائهم على صفحات الكتب . ولذلك لم يصلنا من هذه الكتب الفلسفية - إن جاز أن تكون لهؤلاء كتب فلسفية - إلا ما كان منها منسوباً لغير المسلمين المتحرجين . ومن هؤلاء اليهود . ونخص منهم أيضاً يهود الأندلس ، ممن فروا من ظلم حكام العرب ، وتعصبهم هناك . فأتوا إلى مصر التي آوتهم ، وأعانتهم ، ويسرت لهم العيش في ظل حكام عادلين ؛ كالمملك الناصر صلاح الدين الأيوبي .

وكان من أولئك اليهود الفارين الى مصر ، في ذلك الوقت :

ابن ميمون

وهو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي . وهذا هو الأسم الذي عرف به « ميمونيدس » في اللغة العربية ، وفي تاريخ اللاهوت عند اليهود ، وفلسفتهم وطبهم . ولقب في المصنفات العربية بلقب الرئيس « يريدون رئيس الملة اليهودية »^(١) ولد هذا الفيلسوف بمدينة قرطبة بالأندلس . وكانت قرطبة يومئذ حافلة بالعلماء والفلاسفة . وبقيت على ذلك حتى ملكها « عبد المؤمن بن علي الكومي » أحد ملوك الموحدين ، فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ، وخيروهم يومئذ بين الاسلام أو الهجرة من المدينة . فنزح كثيرون منهم إلى جنوب فرنسا ، وإلى بلاد الشرق الأدنى .

(١) دائرة المعارف الاسلامية المجلد الأول العدد الخامس الصفحة ٢٨٥ .

وهاجرت يومئذ أسرة موسى بن ميمون من قرطبة ، بعد إذ تخرج فيها موسى على دروس ابن رشد ، وابن الطفيل ، وبعد إذ أتم فيها دراسة المنطق والطب ، وقرأ كتب أرسطو ، وفلاسفة المسلمين ، وخاصة منهم الفارابي .

وأبحرت هذه الأسرة المشردة إلى فلسطين ، ونزلت مدينة عكا ، ثم بيت المقدس . ثم انتهى بها المطاف إلى القسطنطينية . وكان والد موسى قد توفى ، وقام ابنه من بعده شداً شتى ، وكان لا يرغب في أن يكسب عيشه عن طريق المناصب الدينية . ومن أجل ذلك عزم على الاشتغال بمهنة الطب . وذاعت شهرته في هذا الفن ، ووصل ذلك إلى مسامع القاضي الفاضل ، فأقبل عليه ، ووثق به ، وشمله برعايته ، ومازال به حتى جعله طبيباً خاصاً لصالح الدين ، وولده من بعده . ولما سكن موسى بن ميمون لم يكتف بذلك ؛ حتى كان يعالج المرضى الوافدين عليه من كل صوب . ومع هذا وذاك — فقد كان ابن ميمون يخلّص من وقته جزءاً للقراءة ، والكتابة ، والتأليف في الفلسفة .

وأمر صالح الدين فعين موسى بن ميمون رئيساً لطوائف اليهود بمصر ، وآثره بهذا المنصب على غيره من زعماء اليهود ، الذين باتوا ينفسون عليه هذه المنزلة . ومنذ ذلك الحين والسلطان صالح الدين ينتفع بنفوذ هذا الفيلسوف الديني ، داخل الديار المصرية وخارجها ، ويستعين به على تهدئة الثورات التي كانت تقوم ببلاد اليمن ، بين حين وآخر . وتوفي ابن ميمون عام ١٢٠٤ ميلادية . ونقل جثمانه — كما أوصى بذلك — إلى طبرية بفلسطين . ولا يزال قبره بها إلى الآن يحججه الناس ^(١)

وصنف ابن ميمون مجموعة من الكتب الدينية ، والفلسفية ، والطبية . وكان من أجلها كتابه : دلالة الحائرين : أي الكتاب الذي تستطيع به النفوس الحائرة ، بين العقل والوحي ، أن تصل إلى حالة من العلمانية الروحية . فعنده أنه لا يصح أن يكون ثم

(١) نفس المصدر .

تناقض بين الوحي ، وأصول الالهيات .

ومزج ابن ميمون في كتابه هذا مبادئ الفلسفة اليونانية بنظريات الفلسفة الاسلامية ، وصيغ ذلك كله بصيغته الخاصة (١)

وتقوم فلسفة ابن ميمون على التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ أو التوفيق بين موسى كليم الله ، وأرسطو زعيم الفلاسفة . « حتى يستطيع العالم أن ينظر إلى الدين عن طريق المنطق والعقل ، وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده ، بل في ميدان الفلسفة أيضا » (٢)

وخاض موسى بن ميمون في الإلهيات ، وتكلم في صفات الله . ودعا إلى ادراك الله تعالى بطريقة سلبية لا إيجابية . وضرب على ذلك الأمثال . وتكلم في وجود الانبياء ، والفرق بينهم وبين الفلاسفة . وبسط آراءه في مسألة الإرادة الالهية .

وأشار إلى رأى الأشاعرة الذى يقول :

« ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه ، لاجزئى ، ولا كلى . بل السكل بارادة وقصد ، وتدبير » قال : وفي هذا رأى شفاعة عظيمة ، تحملوها والتموها .

ثم قال : أما ما اعتقده أنا في العناية الالهية ، فانما هي في هذا العالم السفلى خاصة بالفروع الإنسانى فقط ، اما الحيوانات والنبات ، فان رأي فيها رأى أرسطو ، لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى افترس الذبابة ، فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولأن السمكة التى اختطفت الدودة ، فعلت ذلك بمشيئة إلهية خاصة ، بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض . وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى . ومن اتصل به ذلك الفيض العقلى ، حتى صار ذا عقل ، وكشف له كل ما يكشف لذى

(١) أنظر كتاب (موسى بن ميمون) للدكتور ولفسون ص ٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٦ .

العقل ، فهو الذى صحبته العناية الالهية ، وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب (١) .
ثم قال : وليست العناية الالهية بالنوع الانسانى كله على السواء . بل تتفاضل العناية
بالناس ، بتفاضل كما لهم الانسانى . وعلى ذلك فيلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء
عظيمة جداً ، وعلى حسب مراتبهم فى النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على
حسب فضلهم وصلاتهم وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى ، كما ذكر ذلك أبو نصر
فى صدر شرحه لكتاب « نيقوماخوس » لأرسطو .

« وصادف كتاب (دلالة الحائرين) إعجاباً شديداً من بعض الناس ، كما لقي من
بعضهم الآخر إنكاراً شديداً . إذ بدا لهؤلاء أن أراءه حرة ، مسرفة فى الحرية ، وأطلقوا
على الكتاب اسم « ضلالة الحائرين » بدلا من « دلالة الحائرين » .

ووصلت شهرة الكتاب إلى بلاد المغرب ، وتجاوزت البحر الأبيض المتوسط إلى
جنوب فرنسا . وأحدث الكتاب انقلاباً عظيماً فى الأوساط اليهودية ، والمسيحية فى الشرق
والغرب معاً . غير أن موسى بن ميمون كان قد وضع كتابه باللغة العربية المكتوبة
بخط عبرى « لأنه خشى أن يثير بعض ما جاء فيه من معارضة المعتزلة والأشعرية
فتنة كبرى » .

وبالفعل غفل عن كتابه المسلمون فى زمانه ، ولم تحدث معارضته سخطاً ، ولا ثورة
فى الشرق الأدنى . ولا ننسى مع ذلك أن نقول إن صلاطين بنى أيوب كانوا متسامحين
مع النصارى واليهود ، بمقدار ما كانوا متشدين مع المسلمين خاصة

« ويروى كل من القفطى ، وابن أبى أصيبعة أن ابن ميمون اعتنق الاسلام ، وجهر به
إذ كان بالأندلس ؛ فى حين كان يبطن اليهودية . وذلك لى يأمن الاضطهاد . واتهمه

بعد ذلك في مصر رجل يقال له (أبو العرب بن معيشة) بأنه ارتد عن الإسلام إلى اليهودية . الا أن مولاه القوي القاضى الفاضل قرر أن الذى يكره على اعتناق الإسلام ، لا يصح إسلامه . وهكذا أنقذ حياة ابن ميمون . غير أن الراجح أن ابن ميمون لم لم يعتنق الاسلام ؛ بدليل أنه فى اثناء الجدل العنيف حول كتابه « دلالة الحائرين » ، والذى لم يترك فيه خصومه نقداً ولا عيباً إلا وصموه به ، لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه أسلم . وكان لابد لهم من مثل هذا النقد ، لو أنه أسلم حقيقة ، إذ أن اسلامه لا يمكن أن يبقى سرّاً محجوباً عنهم » (١)

(١) دائرة المعارف الاسلامية — فى نفس الموضع المتقدم

الفصل الحادي عشر

القبط

رحب القبط بالفتح العربي لمصر ، أملاً منهم في الخلاص من اضطهاد الحكومة الرومانية ؛ التي أساءت حكمهم ، وعشت بكرامتهم ومصلحتهم . وأوصى عمر المسلمين خيراً بقبط مصر ، فترك هؤلاء أحراراً في بلادهم .

ومضت الحكومات الإسلامية المتعاقبة في معاملة القبط معاملة لا توصف في جملتها بأنها سيئة . وذلك باستثناء شيئين :

أولهما — دفع الجزية التي كانوا يفرون منها بمختلف الطرق .

وثانيهما — هدم الكنائس التي كان العامة ، وطفام الناس يفعلون بها ذلك في ثوراتهم ، ثم لا يلبث النصارى أن يؤذن لهم في إعادة بنائها بأمر من الحاكم العربي . وفيما عدا ذلك — كان قبط مصر ينعمون بشيئين :

أولهما — حرية العبادة في الكنائس ، والأديرة ونحوها .

وثانيهما — الاشتراك في وظائف الحكومة ، لما ثبتت عند حكام المسلمين من أنهم الفئة الوحيدة التي تصلح للأعمال المالية في الحكومة . بل أن هؤلاء الحكام كانوا يشعرون بخلل الأداة الحكومية كلما اضطروا — إرضاء للشعب — أن يتردوهم منها ، أو يقصوهم عنها إلى أجل .

ومهما يكن من شيء ، فالظاهر أن ما كان يصيب القبط أحياناً من الاضطهاد ، وما كان يصدر ضدهم من أوامر ، إنما كان يحدث — كما يقول الأستاذ فييت Wiet — عندما تكون الحكومة نفسها في أزمة مالية ، أو عندما يشهد الشعب على القبط بسبب جمع

الأموال الضخمة ، أو عندما يقف القبط قسما كبيرا من أراضى مصر على الكنائس والأديرة ^(١) والحق أنه منذ استقل بمصر الأخشيدي ، ثم أحمد بن طولون ، وحكام المسلمين يحرصون الحرص كله على تألف القبط في مصر ، بقصد الاستعانة بهم ضد الخلافة العباسية إذا لزم الأمر . واستمر الحال على ذلك حتى كان العهد الفاطمي ؛ فكان عهد رخاء للأقباط ، وتسامح في معاملتهم ، وعطف عليهم ، واتعاش لكنائسهم . واشترك الخلفاء المصريون يومئذ في أعياد المسيحيين ، وسمحوا لهم فاحتفلوا عاما بهذه الأعياد . وبدا أثر ذلك اللطف الذي عومل به القبط في عمل آخر له أهميته عندهم ؛ وهذا العمل هو نقل مكان البطريكية إلى القاهرة .

ولم يكذب يشد عن الخلفاء الفاطميين في معاملة القبط ، على هذا الوجه ، غير واحد فقط هو « الحاكم بأمر الله » . وهو رجل لا تعمل أعماله في نظر المؤرخين ، ولا ينبغي أن تكون مقياسا لسياسة الفاطميين . ولذلك لم يكن غريبا على التاريخ أن يؤثر عن هذا الخليفة الفاطمي الشاذ أنه ألقى بطريق النصراني فريسة للحيوان المتوحش ، الذي لم يلحق به أذى ؛ كما يقول المسيحيون ، ومنع أعيادهم ، وحال بينهم وبين أن يتخذوا لأنفسهم عبدا ، أو يخدمهم مسلم ؛ وأحرق عددا من الصليبان ، وصادر كثيرا من أموال الكنائس . وبالع المؤرخون في عدد الكنائس التي أحرقت بين سنتي ٤٠٣ ، ٤٠٥ هـ فقالوا إنها ثلاثون ألفا ^(٢)

أما في الحكم الأيوبي — فقد كان تسامح الملوك الأيوبي ، في جملتهم ، قليلا بالقياس إلى تسامح الخلافة الفاطمية في جملتها . فلم يشترك بنو أيوب في الأعياد المسيحية . وفي عهد صلاح الدين الأيوبي نفسه « نودي بمنع أهل الزمة من ركوب الخيل ، والبغال ، من غير استثناء طبيب ، ولا كاتب » ^(٣) ومع ذلك ممن الخطأ أن نعتقد أنه

(١) انظر مقال Kibt للأستاذ قبيل في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) السلوك قسم أول — جزء أول ص ٧٧ .

كان ثم اضطهاد يقع من جانب السلاطين على القبط من سكان مصر الأصليين . فقد كانت حياتهم محتملة في مصر ، وذلك منذ أن لجأ إليها اليعاقبة السوريون ، في بداية الحروب الصليبية . ومن أجل هذا كان ملوك بني أيوب يميزون دائماً بين المذهبيين اليعقوبي والمسلكاني في مصر ، مقدمين المذهب الأول على الثاني ، فلا يسمحون لأحد باعتلاء كرسى البطريكية إلا لمن كان من رجال المذهب اليعقوبي .

يقول الأستاذ فييت Wiet : « وهناك حقيقةتان تؤيدان أن القبط لم يكونوا مضطهدين في العصر الأيوبي :

أولاهما — أن الكنائس جرى العمل في إصلاحها ، كما كان من قبل .

والثانية — أن القرن السابع الهجري كان يعتبر العصر الذهبي للاداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية » ^(١) . على أننا لم نسمع بشورة للقبط في مصر في ذلك العصر ، ولا سمعنا أن الفرنج تواطؤوا معهم ضد الحكومة الإسلامية ، كما تواطؤوا بالفعل مع ذبول الدولة الفاطمية بمصر ، في بداية الحكم الأيوبي .

وباختصار — كان ملوك بني أيوب أدنى الى التساهل مع نصارى مصر والشام . وربما كان الملك الكامل أعظمهم تساهلاً في ذلك . « وكان الملك الكامل ، كصديقه الأمبراطور فردريك الثاني ، معروفاً بتسامحه الديني . بل كان الملك الكامل أظهر من فردريك الثاني في هذه الصفة » ^(٢) . وكان المسلمون في الشرق يعرفون في الرجلين هذا الميل ، ويصفون فردريك بأنه دهرى . أما المسيحيون في الغرب فكانوا يستخطون على فردريك ، ويتهمون به بالتقصير في الدفاع عن دين المسيح .

وتلقى الملك الكامل في بلاده قدسياً يقال له فرنسيس Francis of assissi . وبالغت الأساطير الفرنسيسكية ، فقالت إن السلطان تحول بسبب هذا القديس عن دينه . ولهذا

(١) نفس المصدر .

(٢) Histoire des Croisades Par Srousset III P. 379

الخرافة دلالتها على أن الكامل كان محبوباً من المسيحيين عامة ، ولم تكن له في أذهانهم صورة بغیضة ^(١)

ثم أتى المماليك فكانوا أقرب إلى القسوة على القبط :

فبيبرس لم يكن فيما يظهر لطيفاً في معاملة القبط ، وقلاوون حرم المسيحيين من الالتحاق بالوظائف العامة ، وكان ينزل بهم أقسى العقوبة ^(٢) ثم في عهد السلطان خليل ابن قلاوون خف اضطهاد النصارى ، ورضى السلطان عنهم ؛ فالتحقوا ببعض وظائف الحكومة . ومضى الحال على ذلك حتى أتى الناصر محمد بن قلاوون ، فأظهر من العطف على القبط أكثر مما أظهره سلاطين المماليك من قبل ، وأمر بكل من فصل منهم عن عمله أن يرد إليه . وانتعش النصارى في مصر يومئذ انتعاشاً عظيماً ، وكاد الأمر ينتهي بهم إلى هذا الحد ، لو لأن زار مصر في ذلك الوقت وزير مرا كشي ؛ هاله ما وجد عليه القبط من النعمة ، وغاظه ما كانوا يتمتعون به يومئذ من الاحترام والمودة ، ورأى بعينه كيف أنهم يلبسون الثياب الفاخرة ، ويركبون الحياض المطهمة ، مع أن أمثالهم في بلاده لاحظ لهم من كل ذلك .

فتحدث هذا الوزير المراكشي في شأنهم مع حكام مصر من المماليك ، وحرصهم على تغيير هذه المعاملة ^(٣) . وعجب المؤرخون كيف عرف هذا الكلام طريقه إلى آذان رجل مستنير ، كالسلطان الملك الناصر بن قلاوون ، فأصدر في رجب سنة ٧٠٠ هـ مرسوماً « يحرم استخدام أحد من النصارى ، أو اليهود بديوان السلطان أو دواوين الأمراء ، إلا من أسلم منهم ، ونودي في القاهرة بأن كل من خالف هذه القيود كان جزاؤه القتل ثم أمر السلطان باغلاق الكنائس بمصر والقاهرة ، وامتدت أيدي العامة في القاهرة إلى

(١) مادة Kibt في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) Muir. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt, P. 31 — 38

(٣) وكان مما قاله لهم هذا الوزير المغربي يومئذ : « كيف ترجون النصر ، والنصارى تركب عندكم الخيول ، وتلبس العمام البيض ، وتدخل المساجد ، وتكشيم في خدمتهم » . السلوك جزء أول قسم ثالث ص ٩١٠ .

تخريب بعض كنائس النصارى واليهود^(١) . وأمرت الحكومة بإبطال (عيد الشهيد) بمصر ؛ وقد جرت عادة القبط أن يلتقوا في النيل ، من كل عام تابوتا من خشب ، بداخله إصبع من أصابع شهدائهم ، وكانوا يعتقدون أن النيل لا يزيد إلا بذلك ، وكانوا يفقدون من جميع جهات القطر إلى شبرا لمشاهدة المنظر ، فشق إبطال هذا العيد على نفوس النصارى ، وكان ذلك من العوامل التي أثارتهم على المسلمين ، في عهد سلطنة الناصر محمد الثانية^(٢) .

وعظم الخطب على القبط ، ومنعوا من ركوب الخيل ، وأمرؤا بلبس العمام الزرق ، كما أمرؤا بشد الزنابير في أوساطهم . وضع لهذه المعاملة بعض ملوك المسيحيين ، وروّسائهم في أوروبا ، فأخذوا يفاوضون الناصر بشأن النصارى واليهود المقيمين بمصر . وكان ممن فاضه في ذلك يومئذ امبراطور القسطنطينية ، الذي توسط لدى السلطان الناصر كي يعامل المسيحيين الشرقيين ، من أبناء مذهبه معاملة حسنة ؛ والبابا الذي طلب من الناصر أن يحسن معاملة المسيحيين المقيمين بمصر ، لكي يحسن هو معاملة المسلمين المقيمين بأوروبا ؛ وملك برشلونة ، واسمه يعقوب الثاني ، وقد بعث بستمه ككتب إلى السلطان الناصر ، ورد عليها الناصر من جانبه ثمانية . ودلت هذه الكتب ، التي تبودلت بينهما ، على حسن نية السلطان الناصر ، وعلى رغبته في معاملة رعاياه ، من القبط بنوع خاص ، معاملة كلها عطف ولين ، لا شيء إلا لأنه مسؤول عنهم ، وعن راحتهم .

(١) هدمها العامة بقتوى من الشيخ الفقيه نجم الدين بن الرفعة ، مع أن تقي الدين بن دقيق العيد امتنع من ذلك محتجا بأنه إذا قامت البينة بأن هذه الكنائس أحدثت في الإسلام تهديم ، ولا فلا يتعرض لها ، ووافقه بقية الفقهاء على ذلك وانفضّوا . نفس المصدر المتقدم ص ٩١١ .

(٢) خطط المقرئ ج ١ ص ٦٩ . وقد سبقت الإشارة إلى هذه القصة في الكلام عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

وقال الناصر في بعض هذه الرسائل : « ورسمنا بفتح كنيسةين بمدينة القاهرة المحروسة ، مع أن أمر الكنائس الرجوع فيه إلى الشرع الشريف ، ومقتضى الشرع الشريف ألا يبقى شيء منها مفتوحا إلا ما هو من العهد العُمري . وكل ما تجدد بعد العهد العُمري يقتضى شرعا وديننا ألا يفتح . واتفق أنه تجددت بعد العهد العُمري كنائس كثيرة ، والملك يعلم أنكم ، كما يجب عليكم الوقوف عند شرعكم وأحكام دينكم ، كذلك نحن أيضا يجب علينا أن نقف عند شرعنا وأحكام ديننا الخ » (١)

وهكذا أصلح السلطان الناصر من نفوس المسيحيين ما أفسده فيهم المرسوم الذي أصدره ضدهم عام ٧٠٠ هـ ، غير أن عامة الشعب في مصر عادوا فأفسدوا على هذا السلطان أمره مع القبط .

« ذلك أنه لما أنقضت صلاة الجمعة ، صرخ رجل موله في وسط الجامع : اهدموا الكنيسة التي في القلعة ، وخرج في صراخه عن الحد واضطرب . فتمعجب السلطان والأمراء منه ... وما هو إلا أن فرغوا من هدمها — والسلطان يتعجب — حتى وقع الصراخ تحت القلعة ، وبلغه هدم العامة للكنائس كما تقدم ، وطالب الرجل الموله فلم يوجد . وعند ما خرج الناس من صلاة الجمعة ، بالجامع الأزهر ، رأوا العامة في هرج عظيم ، ومعهم الأخشاب ، والصلبان ، والثياب ، وهم يقولون : السلطان نادى بخراب الكنائس : فظنوا الأمر كذلك ... ثم تبين أن ذلك كان من العامة بغير أمر السلطان » (٢)

فثارت ثائرة السلطان ، وأخذ العامة يومئذ بشدة وصرامة ، وهدد بالقتل كل من يخالف أمره منهم « فقامت القاهرة ومصر على ساق ، وفرت النهاية ، فلم يدرك الأمراء منهم إلا من غلب على نفسه بالسكر من الخمر » (٣)

غير أن هذه الحوادث وأمثالها ، أثارت حفيظة القبط ، فاندفعوا يومئذ يشعلون النار في ميادين القاهرة ، واندلع الالهب حتى بلغ بعض جوامع المدينة . وقبض على الجناة ، فاذا

(١) كتاب Egypt and oragon للدكتور سوريال عطية ص ٢٢ .

(٢) السالك : الجزء الثاني — القسم الأول ص ٣١٨ .

(٣) نفس المصدر .

هم من النصارى ، وكان منهم رهبان اعترفوا بالحقيقة . وأمر السلطان وزراءه باستدعاء
البطريق فأثى ، فذكروا له الخبر فبكى ، وقال لهم : « هؤلاء سفهاء قد فعلوا كما فعل
سفهاؤكم ، والحكم للسلطان ، ومن أكل الحامض ضرس ، والحمار العثور يلقي الأرض
بأسنانه » (١)

وانتقم السلطان الناصر انتقاما شديداً من النصارى ، فعاد الغوغاء في مصر إلى ثوراتهم
كالمعتاد ، فعاقبهم السلطان عقاباً أشد من عقاب النصارى ، إذ صلب جماعة منهم على
الخشب من باب زويلة إلى سوق الخيل ، وعلقهم بأيديهم ، فتوجع الناس لهم ، وكان
منهم كثير من يياض الناس » (٢)

والخلاصة : أن الناصر ووزراءه وقفوا — كما يقول الأستاذ موير muir — من هذه
الحركة العنيفة « موقفاً يستحقون عليه الشكر ، وحاولوا قدر استطاعتهم صد هذا التيار الجارف ،
ولسكنهم حين أخفقوا لم يروا بداً من سن القوانين الشديدة ، وتنفيذها بدقة عظيمة . ودل
على حزم السلطان الناصر كذلك أن أحد الصوفيين المتعصبين رأى أحد المسلمين
يقبل يد أحد كتاب السر المسيحيين بدمشق ، فهجم عليه وقتله ، فأمر السلطان بشنق
هذا الصوفي ، وتعليق جسده على باب المدينة ، غير مبال بصياح العامة وحماستهم لتخليصه » (٣)
من أجل ذلك كله ، عاد السلطان الناصر إلى مرسوم سنة ٧٠٠ هـ ، وهو المرسوم الذي
منع القبط أن يتزويوا ببنى المسلمين ، وقضى بطردهم من دواوين الأمراء والسلاطين ، وبه
أغلقت بعض الكنائس والأديرة ، فاضطر ذلك بعض النصارى إلى اعتناق الإسلام ،
احتفاظاً بوظائفهم ، وتخلصاً من قيود هذا المرسوم الذي أعاد السلطان فرضه عليهم .

إذ ذاك استأنف ملك برشالونة مفاوضاته مع السلطان الناصر ، وهى مفاوضات أسفرت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥ ، وياض الناس أشرافهم وكرملأؤهم .

(٣) تاريخ الممالك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن ص ١٣٤ . وذلك نقلاً عن كتاب

الأستاذ موير : Muir الذى مر ذكره ص ٧٣ — ٧٥

عن رجوع السلطان إلى آرائه التي تميل إلى التسامح مع القبط وغيرهم . وقد أدرك السلطان يومئذ ، أن مصر مركز الخلافة الإسلامية ، وأن أمن المسلمين معهم ، واطمئنانهم في مملكته ، وسائر ممالك الأرض كلها أمانة في عنقه ، كما أن أمن المسيحيين في ملكه وحده جزء من هذه الأمانة التي في عنقه ، فأخذ يخفف من قيود هذا المرسوم ، وطفق يظهر في معاملة القبط كل عطف ولين .

ويكفي أن أذكر القارىء هنا بمحنة الشهاب بن فضل الله العمرى صاحب مسالك الأبصار الذي مر ذكره وهي المحنة التي وقعت له بسبب اعتراضه على تعيين السلطان لرجل من الأقباط في الديوان .

وسار أولاد الناصر ، من بعده ، على سياسة العطف على النصارى ، لم يكذب شذ منهم غير السلطان الصالح صلاح الدين (٧٥٢ — ٧٥٥ هـ) ، فقد وقعت في أيامه حوادث شبيهة بتلك التي وقعت في أيام سلفه ؛ فاضطره ذلك عام ٧٥٥ هـ إلى كتابة مرسوم كالذي كتبه الناصر عام ٧٠٠ هـ . كان من أثره هدم طائفة من الكنائس والدور . غير أن الحال لم يدم على ذلك طويلا ، إذ عاد السلاطين إلى سنتهم الأولى في معاملة المسيحيين بالحسنى ، والسماح لهم بمزاولة الأعمال الحكومية ، ودخل كثيرون من القبط في الإسلام ، وتزوجوا بمسلمات ، أعقبوا منهن أولاداً على دين محمد . ونبغ من هؤلاء الأولاد كثيرون في العلم الأدب .

* * *

ذلك موقف الحكومات الإسلامية من القبط ، وذلك موقف القبط من المسلمين في مصر ، ومنه نعرف كيف عاش العنصران في سلام داخلي ، لم يعكره عليهما غير ما كان يحدث ، أحيانا ، من جانب الفوغاء الذين لا يقصدون من وراء ثوراتهم غير النهب والسلب . والفتنة إذا عمت ، جرفت في طريقها كل نية حسنة وفكرة صالحة .

ويسقط الحاكم الاسلامى في يده ، ثم لا يلبث أن يعود إليه رشده ، فيعالج الأمر بحكمة . قال أحد الباحثين في ذلك ^(١) : « وخوفا من عدم فهم الحقيقة التي دفعت الممالك إلى معاملة القبط هذه المعاملة السيئة ، نقول إن ذلك كله لم يكن نتيجة التعصب الدينى . فان المسلمين من المصريين كثيرا ما كانوا يقاسون ما يقاسيه القبط في ذلك الوقت » ولكن ما مدى مشاركة القبط في الحركة الفكرية لذلك العصر ؟

هنا لا نريد الحركة الفكرية الاسلامية ، فقد فرغنا من هذه الحركة ، وأشرنا في أنفائها الى الذين نبغوا من النصارى ، ومن المسلمين الذين كانوا قبل إسلامهم نصارى ، وعرفنا الكثيرين من هؤلاء قد ظهوروا في فنون كثيرة أهمها التاريخ . وذلك فضلا عن نبغ منهم في الأدب والادارة الحكومية ، حتى كان منهم كثيرون تولوا شؤون الوزارة المصرية ، وأبلوا في ذلك بلاء حسنا يذكره التاريخ لهم بالحمد والشكر .

لا نريد الحركة الفكرية الإسلامية التي فرغنا من الحديث عنها ، ولكن نريد الحركة الفكرية القبطية ، نلم بها بالماسريعا ، نتم به هذا البحث ، ونبريء به ذمتنا من هذه الجهة . ونحن نعرف أنه كان من النتائج العديدة للفتح العربى لمصر ، اختفاء اللغة الأصلية من البلاد المصرية ، واحلال اللغة العربية مكانها . وظل قبط مصر — كما يقول الأستاذ مالون Mallon — الى جانب العرب « كالأعواد الصغيرة المحرومة من الشمس والمياه في ظل شجرة كبيرة تتمتع بالشمس والمياه » ^(٢) واستمر القبط على هذه الحال إلى أن كان القرن السابع الهجرى ، وكانت اللغة القبطية قد زالت من الحياة اليومية ، وضعف أمرها حتى في الأديرة التي أخذ أصحابها يكتبون رسائلهم

(١) هو الدكتور عطية سوزبال في كتابه الحروب الصليبية في أواخر المصور الوسطى — باللغة الانجليزية — ص ٢٧٤ .

(٢) Melanges De la Faculté Orientale. Une Ecole de Savants égyptiens au moyen Age. Par mallon. P. 110.

باللغة العربية ؛ وهي اللغة التي كان الشعب المصري كله يعرفها ، ويجعل القبطية كل الجهل ؛ كما نفهم ذلك من عبارة لأحدهم ، وهو سويرس الأشمونى Sévérus حيث قال :
« فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوان المسيحيين ، وسألهم مساعدتي على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني إلى القلم العربي ؛ الذي هو الآن معروف لأهل الزمان بأقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطي واليوناني في أكثره » (١) .

ولقد كان القرن السابع الهجري فترة سلام نسبي للقيط ، انتشرت فيه الآداب القبطية المكتوبة باللغة العربية ، وظهر أثر ذلك في جميع أفرع العلم ؛ ومنها النحو واللغة . وظهرت العناية بهذين العلمين ، حين لم يجد المثقفون من القبط غنى عن لغة آبائهم الأصلية ، ووجدوا هذه اللغة ، مهما يكن من ضعف شأنها ، وهو أن أمرها ، ضرورة لفهم الشعائر الدينية ، والطقوس الكنسية ، فقاموا بتأليف المعاجم اللغوية ، والكتب النحوية ، وذلك على مثال المؤلفات العربية ؛ فقد اصطاح الأقباط على تسمية كتاب النحو « بالمقدمة » ، وليست هذه الكلمة من اختراع الأقباط ، ولكن لها نظير في اللسان العربي منذ القدم .

وكان من أشهر النحاة الأقباط « أناناسيوس » أسقف مدينة قوص . وهو سابق للعصر الأيوبي ، ويوحنا السمنودي ، وأولاد العسال الثلاثة ؛ وهم : أبو الفضائل ، وأبو الفرج ، وأبو اسحق ، ثم الوجيه القليوبى ، وابن الدهيرى ، وأبو البركات . وكل واحد من هؤلاء كتب في النحو كتابا سماه « المقدمة » .

وجميع هذه المؤلفات القبطية في النحو واللغة يقع تاريخها بين القرنين الرابع والثامن الهجريين . وقد اقترنت هذه الفترة التاريخية نفسها بظهور طائفة من الكتاب ، والمؤرخين ، والأدباء الأقباط : كسعيد بن البطريق ، ويحيى بن سعيد الأنطاكي ، وسويرس بن المقفع في القرنين الرابع والخامس ، وكأبى صالح الأرمنى ، وابن الراهب ، والمكيين في

(١) نفس المصدر رقم (٢) الذى فى الصفحة السابقة

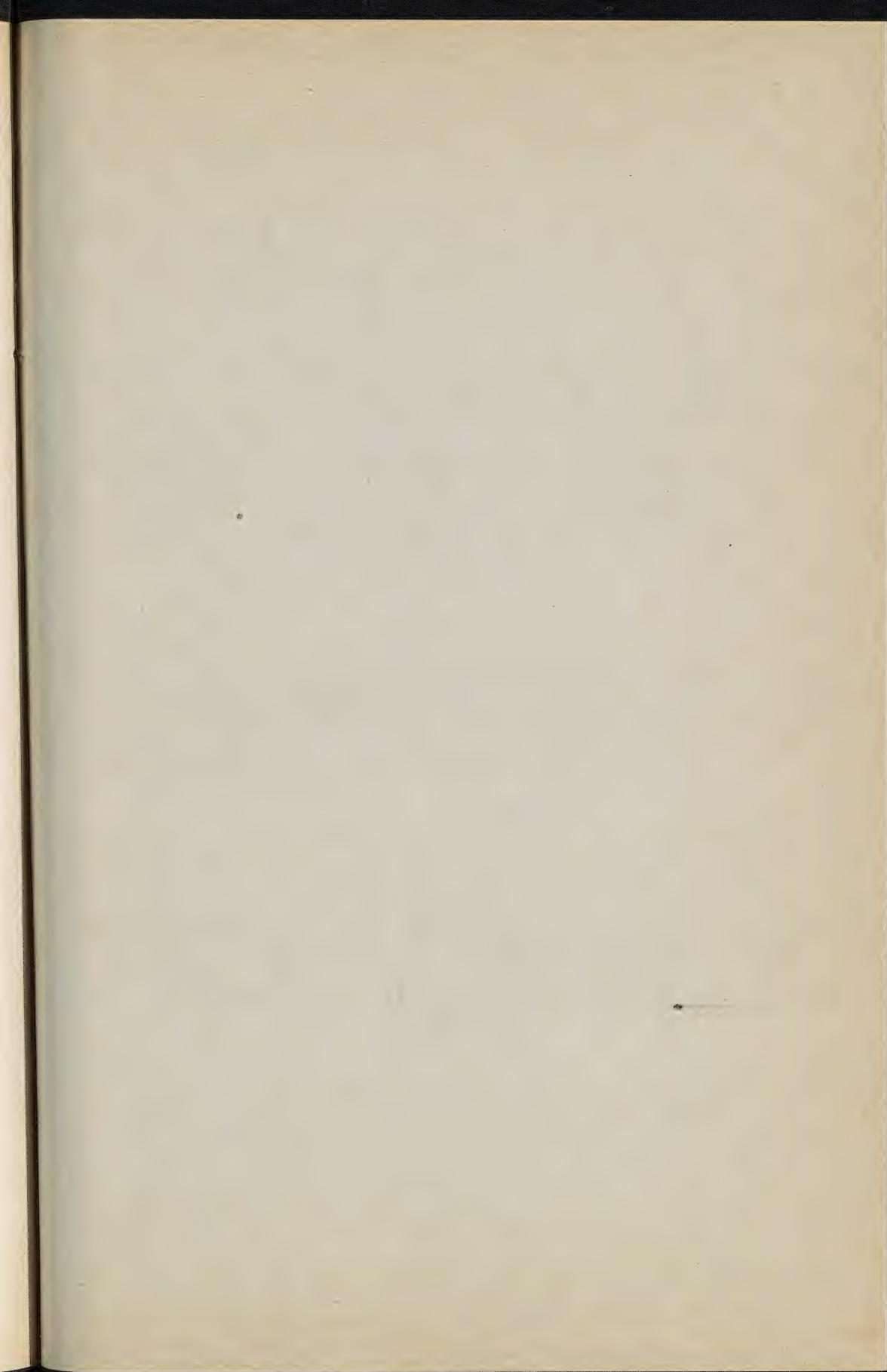
القرنين السابع والثامن . وكتب هؤلاء جميعاً في تاريخ مصر على غط التواريخ العربية؛ بمعنى أنهم رتبوها على حسب السنين ، واعتمدوا فيها على مصادر إسلامية ، وكتبوا كذلك كتباً هامة في تاريخ الأديرة .

أما الآداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية ، فقد تألفت في هذه الفترة من الكتب الدينية ، وتراجم الحياة القديسين ، كانت عبارة عن رسائل في مدحهم ، بقصد التأسى بهم ، والاقتداء بأفعالهم الطيبة . واشتملت هذه الكتب على حسنات الأدب الشعبي ومساوئه معا ؛ لأنها كانت غالباً ما تكتب لأغراض تهذيبية ، ولطبقات من الشعب غير مستنيرة ، فلعبت المعجزات ، وخوارق العادات فيها دوراً ظاهراً (١) .

وقد نشطت هذه الآداب ، أول ما نشطت ، في العهد الفاطمي ، حين أظهر الفواطم تسامحاً ديبياً في معاملة القبط كما رأينا . فقام هؤلاء من جانبهم بإحياء الآداب القبطية القديمة ، ونقلوها من اللسانين اليوناني والقبطي ، وجاءت لغتهم في هذا النقل قبيحة جداً ، لما اشتملت عليه يومئذ من الأخطاء الكثيرة . ومع ذلك فقد حافظ الأقباط والمسلمون معهم على هذه اللغة بأخطائها ، مكتفين بإلقاء التبعة في ذلك على مؤلفيها الأول .

وجاء الحكم الأيوبي ؛ ففضت هذه النهضة في طريقها ، بل زادت قدمها حتى وصلت أوج كمالها ، وذلك في داخل الأديرة . وتمتع الأقباط بحياة كلها هدوء وصلاح في تلك الأماكن المقدسة حتى كان القرن العاشر الهجري ، فوجدنا كثيراً من الكنائس القبطية قد تهدمت ، والأديرة قد تخربت ، فزالت من الوجود أكثر تلك الحصون التي آوت إليها اللغة القبطية ، والآداب القبطية منذ قرون . وانمحي ذلك كله ، ولم يعد له أثر إلى اليوم .

خاتمه



في مقدمة هذا البحث طُفقت أُمُحِث عن الشُخصية المصرية ، وأسأل عن تاريخها ومعالِها . فعدتُ بها إلى أقدم عصورها المعروفة ، وأخذتُ أتبع ، في إيجاز شديد ، قصة هذه الشُخصية المصرية ، حتى بلغت بها الدور الذي يعينى من هذه المقدمة ، وهو دور الإسلام . ونظرتُ فإذا حرارة الإسلام القوية تذيب ما كان معروفاً في مصر قبله من فلسفة الإسكندرية ، وعلوم الاسكندرية . وإذا النهضة التي كانت تقوم بها تلك المدينة العتيقة تقف إلى حين ، ويصيبها ما أصاب المصريين أنفسهم إذ ذاك من «دُوار الفتح» ، وهو دوار دام طويلاً ثم أفاق المصريون منه بمضى الوقت . فما هو إلا أن امتزج العرب بالمصريين ، وما هو إلا أن ترك العرب الجندية ، واضطربوا فيما اضطرب فيه المصريون أنفسهم من الحياة المدنية ، حتى نشأ من ذلك الامتزاج شعب جديد ، هو الشعب الإسلامى فى مصر .

ولحسن حظ هذه البلاد المصرية ، وحظ غيرها من الأقطار الشرقية الإسلامية أن العلم والحضارة فيها لم تقم دائماً على الغزاة الفاتحين ، ولا كانت لها صلة مستمرة بالجيوش السكثيرة ، التي تدفقت على تلك البلاد الشرقية بين حين وحين . وإنما كان الشعب نفسه فى تلك البلاد كلها هو الذى يقوم بالعلم والحضارة ، ويترك للحكامه المصلين أمر الزعامة والقيادة . والزعامة التي نعنيها هنا هى الزعامة الحربية ، أو العسكرية ، وهى التي وجدنا الشعب المصرى يتنحى عنها ، ويكتفى بما هو آمن وأعز مكاناً منها ، وهو المساهمة الصحيحة فى بناء الحضارة الإسلامية ، والعلوم الشرقية ، والاشتراك بأوفى نصيب من الحياتين المدنية والفنية .

غير أن مصر فى العصور التي أرخنا لها كانت أحسن حظاً من ذلك . فقد رأينا

الحكومات الإسلامية ، التي تعاقبت عليها من لدن الفاطميين إلى حكومة المماليك تشارك الشعب هذه الزعامة الثقافية ، أو بعبارة أخرى ، تحرص كل الحرص على أن توجه هذا الشعب توجيهاً علمياً يتفق ورغبتها أو مذهبيها ، وترسم له الخطط الثقافية التي توائم روحها وسياستها . ثم لم تسكتف الحكومات الإسلامية بذلك حتى تولت الانفاق بسخاء — كما رأينا — على هذه الحركة فنمت وترعرعت ، وآتت أكلها كل حين بإذن ربها .

والغريب في ذلك ، أن روح الإسلام كانت يومئذ من القوة بحيث صرفت المصريين عن ماضيهم ، وأنستهم ملوكهم وفراعنتهم ، كما أنست الفرس من قبل أكاسرتهم ، والترك خواقينهم ، فأصبحنا الانجد عند المصريين تفاخراً بالفراعنة ، بل وجدنا عندهم تمسكاً بالديانة الجديدة ، وعناية كبرى بما حملت إليهم من ثقافة جديدة .

ونظرنا بعد في هذه الثقافة الجديدة ، فإذا هي تُعنى أولاً بالروح ، أو بمصير الإنسان في الحياة الأخرى ، وكان من نتيجة ذلك نشأة « التصوف » ، كما تُعنى في الوقت نفسه بالإنسان كإنسان — أو بعبارة أخرى — بالحياة الدنيا ، وكان من نتيجة ذلك العلوم السكثيرة التي تحدثنا عنها . ومعنى ذلك أن الإسلام لم يكن نظاماً روحياً فقط ، بل كان نظاماً روحياً ومدنياً معاً . فما كاد العرب يظهرون في مصر ، حتى صرفوا أهلها — كما قلنا — عن حضارتهم القديمة ، إلى التفكير في الدين الذي أتوا به : ما هي أصوله ؟ وما قوانينه ؟ وما الغاية التي يدعوا الناس إليها ؟ وما النظام الذي يهدف إليه ؟ . ومنذ يومئذ اندفع الشعب المصري الإسلامي في نهضة علمية كبيرة ، أخذت تنمو شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى الحد الذي وصف هذا البحث طرفاً منه .

وفي هذا الميدان تشارك مصر مع غيرها من أقطار الإسلام . غير أنه من أجل هذا الدين نفسه ، زجت الحكومات المصرية المتعاقبة بنفسها في حروب طاحنة ، كلفتها ، وأجهدتها ، ونالت منها كل مفال . فهل كانت هذه الحروب حائلة بين مصر وبين بلوغها

ما أرادت من النضوج العلمى ؟ الجواب عن ذلك : أن الحروب كانت تحول فعلا دون تقدم المصريين العلمى ، لو أن الشعب المصرى نفسه هو الذى قام بها ، ونهض باعبائها ، ولسكننا نعلم أن هذه الحروب قامت على أكتاف الطبقة الحاكمة وحدها ، فأتاح ذلك للشعب نفسه فرصة النهوض بهذا الواجب العلمى أو الثقافى ، فقام به يومئذ قياماً حسناً ، وكتب فى تاريخ مصر الإسلامية تلك الصفحات التى تعرض هذه البحث لجانب منها .

فذلك إذن ، هو العمل الذى فرضه الشعب المصرى على نفسه ، منذ الفتح العربى ، ومضى فيه بدافع من طبيعته وصحيته ، وقطع فيه أشواطاً بعيدة ، حتى وصل به فى العصر المملوكى إلى نهايته . فإذا كان الشعب مسوقاً إلى واجبه هنا من تلقاء نفسه ، لا بدافع من حكومته ، فما ظنك بهذا الشعب حين تكون وراءه حكومة تشد أزره ، وقادة يرون مصالحة البلاد العليا فى تشجيعه على عمله ؟

لاشك أن تقدم العلوم ، فى هذه الحالة الأخيرة ، يكون أسرع ، وإن زيادة الثروة العسكرية تكون أبين وأضمن . وذلك بالفعل ما قد حدث لمصر فى الحكم الفاطمى أولاً ، والحكمين الأيوبرى والمملوكى بعد ذلك .

ثم إنه كان للاسلام أثر من نوع آخر ؛ وهذا الأثر هو « الرابطة الإسلامية » التى جمعت بين مصر وغيرها من الشعوب الشرقية والغربية . وقد أشرنا إلى شئ من مزايا هذه الرابطة فى مقدمة البحث ؛ وقلنا إنه كان أهم نتائجها يومئذ : الشعور « بالوطنية الإسلامية » ، وهى التى صدر الناس عنها فى جميع أعمالهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وأحلامهم فى غضون القرون الوسطى .

وليس شك فى أن الوطنية الإسلامية أعم وأوسع من الوطنية القومية ، ولقد كانت

أولاهما في القرون الوسطى — على الأقل — أمس بقلوب الناس ، وشعورهم ، وأدوم تأثيراً في عقولهم ، ووجدانهم من الثانية .

على أنه من الحق أن يقال ، إن وحدة الشعوب الشرقية كانت أقدم من الإسلام ، ومن الحضارة التي أتت بها الإسلام . ذلك أن الفضل الأول في هذه الوحدة القديمة إنما يرجع إلى قدماء المصريين ؛ وهم الذين كانوا لأنفسهم أول امبراطورية عرفها العالم القديم ؛ ثم جاءت غزوات الإسكندر المقدوني قبل الميلاد بثلاثة قرون ؛ فأعادت لهذه الوحدة قوتها ، بعد إذ ضعفت ؛ وطبقها بطابع فسكري ، أو حضري شبيه بالطابع الهليني . ولما جاء الإسلام زاد في قوة هذه الوحدة ، وصبغ هذه الحضارة الهلينية الأخيرة بصبغة جديدة ، كانت من القوة يومئذ بحيث أخفت تحتها معالم الصبغة الهلينية التي أشرنا إليها . غير أنه من أجل هذه الرابطة الإسلامية وجدنا صعوبة ما في التمييز بين المصريين في الميدان الفكري ، وبين غيرهم من أبناء الأقطار الإسلامية الأخرى . فمرة نعتبر من المصريين من ولد بأرض مصر ، وتربى بها ، وإن اضطرت ظروف الحياة فيما بعد أن يرحل عنها إلى غيرها . ومرة نعتبر من المصريين من ولد بغير مصر من بلاد الشرق أو الغرب ، ولكنه أتى مصر في طلب العلم . فلما استهوته الديار المصرية أقام بها مدة طويلة ، ربما مات بعد انقضائها ، وربما انتقل بعدها إلى أرض أخرى فمات بها . ذلك أن الرحلة من بلد إسلامي إلى آخر كانت أمراً تشجع عليه هذه الرابطة من جهة ، ويدعو إليه الإخلاص للعلم ، أو طلب الجاه ، أو الثروة من جهة ثانية .

ثم أن مصر — ذلك البلد المضياف الذي وهبه النيل كل ذلك الخصب — كانت — كما قلنا — خير وسيط ثقافي بين الأمم منذ القدم : تعطي وتأخذ ، وتختار لنفسها ، وتوزع على غيرها ، وتقوم بهذه الوساطة الثقافية قياماً منقطع النظير . ولسكن مصر كانت لا تتمكن

من أداء واجبها على الوجه الأكمل ، إلا في فترات الاستقرار القام ؛ وهى فترات كانت تعقب الزواجع الحربية ، والغارات الجنسية التى كان الوادى مهبطاً لها ؛ للظروف التى شرحنا بعضها فى المقدمة .

والآن نريد أن نلخص سمات الشخصية المصرية فى القرون الوسطى . ونستطيع أن نطمئن من هذه السمات إلى ما يأتى :

١ - إن مصر كانت تميل بطبعها إلى الدين ، وأن حضارة المصريين كانت فى المصور القديمة ، والوسطى حضارة دينية فى جملتها .

٢ - إن مصر أميل إلى المحافظة على القديم ؛ تحن إليه حنيناً عظيماً ، وتحب أن تعيش عليه زماناً طويلاً ، ولا ترهب فى هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء . وإذذاك فقط تلتفت إلى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواه .

٣ - إن مصر مع شدة ميلها إلى القديم ، لا تنكره الجديد ؛ وإنما ترحب به ، وتفسح له المجال ، وتسمح لهذا الجديد فيبقى ضيقاً عليها مدة طويلة ؛ تدرسه فى غضون دراسة جيدة ، وتتمثله فى نفسها تمثلاً قوياً ، وتدخره عندها لوقت الحاجة — كما قلنا .

٤ - إن مصر أقدر من غيرها على اختيار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ؛ تحكم فى ذلك حاسة « الذوق » التى قلنا أنها فى المصريين أقوى وأظهر ؛ وربما كان نتائجهم الأدبى من أجلها أخف ظلاً من غيره .

٥ - إن مصر أدنى إلى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتخاقل . ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضعوا منذ القدم لنظام واحد فى الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تاريخ عرفته أمم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمنى أن يسمح بالتغيير والتبديل ؛ ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث .

٦ — أن مصر أكثر استجابة لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها أى أن نزوها في التعمق في التفكير كان قليلا — في جملة — بالقياس إلى الأمم الأخرى . ونقج عن ذلك أنها أحبت الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرهما من الأمور التي تحتاج إلا إعمال الفكر .

٧ — أن مصر كانت تميل دائماً إلى النظام ، وتحب طاعة الحكام . والحق أن الشعب المصرى لم يخرج في تاريخه الطويل على حكامه ، ولا تمرد عليهم . بل أن القبط ، منذ الفتح العربى ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الإسلامية ، إلا في مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث ذلك في عهد المأمون ، ثم لم يفكروا في الثورة منذ يومئذ .

٨ — أن مصر كانت تميل أيضاً إلى الوحدة والانسجام ؛ وهما صفتان لازمتان لهذا القطر الذى تشمله نظم واحدة ، ويسير في حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، قلنا أن من أهمها «نهر النيل» ، وما أناحه المصريون من نوع الحياة التي خالفوا بها غيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى .

٩ — أن مصر كانت — وربما لم تزال — تؤثر بسهولة ، والبساطة والوضوح على التقليد والعرابة والالتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح في تفكيرها ، وآدابها كما رأينا وسنعود أيضاً إلى توضيح شيء من هذه الظاهرة .

١٠ — أن مصر سلم لها — في ذلك الوقت — نوعان من الزعامة ، هما الزعامة السياسية والزعامة الدينية ، وذلك منذ اقتصارها على الصليبيين والتمتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقراً للخلافة العباسية بدلا من بغداد . وبقيت مصر مركزاً للخلافة الإسلامية حتى أتى الأتراك العثمانيون ، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهزمت ، فسامت الخلافة إلى هؤلاء الأتراك العثمانيين ، الذين ذهبوا بها إلى الآستانة .

ونظرة واحدة في جملة هذه العناصر ، التي تألفت منها الشخصية المصرية تدلنا على أنها

مجموعة من العناصر القوية التي جعلت القدرة على المقاومة ، والتحمل من صفات هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع العصور التاريخية التي مرت بها . فكانت تنحط سياسياً وحربياً ؛ ولكنها ما كانت قط تنحط علمياً ، ولا أدبياً ولا خلقياً . وشهد التاريخ نفسه لمصر أنها كانت — من أجل هذه الصفات كلها — تقوى دائماً على إذابة الأجناس الأجنبية عنها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جداً إلى أجناس تسكب لنفسها صفة المصرية ، وتعزبها ، وربما نسبت معها أصلها الأول .

أخذنا نطبق هذا كله على الحركة الفكرية بمصر في العصور التي أرخنا لها ، فوجدناه صحيحاً في أكثره :

فصر — من أجل أنها تميل إلى الدين — كانت تربة صالحة للتصوف ، ونجح هذا النبات الكريم في أرضها نجاحاً عظيماً ؛ حتى ذهب كثيرون من المؤرخين إلى أن التصوف مصري النشأة ، وذهبنا نحن إلى القول بأن مصر تأثرت بالتصوف الإسلامي ، واستجابت له ، أكثر من استجابتها للدين الإسلامي نفسه . وقلنا أنه ليس في هذا التعبير شيء من الإسراف أو الغلو ، فقد بقي المصريون على تلك الحال إلى اليوم .

وذلك أثر الدين في الحركة الروحية . أما أثره في الحركة العلمية ، فقد كان من الواضح بحيث أصبح لا يحتاج منا إلى دليل . ذلك أن هذه الحركة العلمية كانت كلها مصبوغة بصبغة الدين ، بل كان الدين نفسه هو الهدف الأول والأخير لهذه الحركة . وكان لهذا التيار الديني الجارف أثره كذلك في كراهية المصريين للفلسفة ، وإعراضهم عن العلوم التي لا تمت للدين بصلة مباشرة . وتأثر الأدب نفسه ، وتأثرت البلاغة معه بهذا الاتجاه العام . فاستمد الأدباء كثيراً من معاني القرآن وأسانيهه ، واحتفظوا به ككنز لا يفنى من الناحية البلاغية . وكانت إفاذتهم من القرآن — من هذه الوجهة — أعز على نفوسهم من

أى معنى . فاشتقوا أحكامهم البلاغية من كتاب الله ، وكثيراً ما كان يحدث أن يميل المصريون ، بأذواقهم الخاصة ، إلى نوع من الأساليب البلاغية ، أو الأحكام النقدية ، ثم لا يلبثون أن يرتدوا عنها ، ويزهدوا فيها ، لا شيء إلا لأنهم اشتقوا أنها بعيدة ، نوعاً ما عن بلاغة القرآن الكريم . وأكثر من ذلك أن زعيم النهضة الأدبية ، في مصر الأيوبية « وهو القاضي الفاضل » ، كان أشهر ما يمتاز به أسلوبه الأدبي تلك الخاصة التي نهينا إليها ؛ وهى خاصة « نثر القرآن » ، على طريقة ابن العميد ، في نثر الأشعار .

ومن ثم كانت ثقافة الأدباء الدينية ، في ذلك الوقت ، من مصلحة الأدب المصرى إلى حد بعيد . وبقيت هذه الثقافة الدينية صالحة للأدب حتى أتى الوقت الذى وجدنا فيه القوالب العربية نفسها قد جمدت ، والأساليب الأدبية أصابها نوع من التجمد . وذلك بسبب عجز الأدباء المتأخرين عن الاستفادة من أسلوب القرآن الكريم ، وبسبب تأخرهم في تحصيل الثقافات التى تعينهم على بلوغ هذه الغاية .

ثم لا ننسى كذلك أنه كان لتدين المصريين أثر عظيم في نزاهتهم الخلقية التى ظهرت بوضوح في ثروتهم الأدبية كما رأينا .

ذلك أن الأدب المصرى لم يكن في تلك الفترة أدباً مائلاً بالقياس إلى أدب الشام أو أدب العراق .

وإنما كان الأدب المصرى في ذلك الوقت عفاً ، نزيه اللفظ في جملة . آية ذلك أن مصر لم يكن بها في العصور التى أشرنا إليها شاعر كأبى حامد الأنطاكى المعروف باسم « أبى الرقعق » وهو شاعر شامى بلغ من المجون حداً سأسكه في زمرة السفهاء لا الظرفاء .

وللقارىء أن يرجع إلى أشعاره في يتيمة الدهر ^(١) بل إنك لتقرأ ديوان شاعر

مصرى كان سناء الملك من أوله إلى آخره ، فلا تكاد تظفر فيه بشيء من الجون ، إلا في بيتين فقط ، لا داعى للإشارة إليهما . وقل مثل ذلك في بقية الشعراء المصريين .

ومصر — من أجل أنها تميل إلى القديم — لم يستعمر فيها المذهب الفاطمى الجديد ، رغم أن الفاطميين بذلوا فى الترويج له ما لم تستطع دولة قديمة أو حديثة من دول الشرق الأدنى أن تفعله : فمن إقامة أعياد ، إلى بذل العطاء للشعراء ، إلى عناية بمباهج الشعب ، إلى كرم فى استقبال الوافدين على مصر من الشرق أو الغرب ، فلم يغن كل ذلك شيئاً كبيراً فى سبيل وصول الفاطميين إلى غرضهم الأول من تحويل المصريين ، وصرفهم عن مذهب السنة ، إلى مذهب التشيع .

وما إن تيسر إصلاح الدين أن يزيل عن مصر دولة العبيديين ، حتى رجع المصريون إلى ما كانوا عليه قبل اتصالهم بهذه الدولة الفاطمية التى احببتهم ، واسعدتهم ، واغدت عليهم من نعمها ، واظلتهم بوافر سلطانها ، وبلغت بهم فى العلم شأواً لا يطاقول ، وفى الحضارة مكاناً تحسد عليه .

وحسب العصر الفاطمى فخرأ أنه أحدث هذه النهضة الكبرى فى الأدب ، وأن تعاليمه كانت مبعث حركة قوية فى الفكر . فقد تصدى الكثيرون للرد على الفاطميين . ومن الطوائف التى ردت عليهم يومئذ إخوان الصفا ، والمعتزلة ، والإثنا عشرية ، وذلك فضلاً عن الفلاسفة ، والشعراء وغيرهم . وربما كان من هذا القبيل ما دار من الرسائل بين أبى العلاء المعرى بالشام ، وداعى الدعاة بمصر ؛ وكان موضوعها أكل لحوم الحيوان ، ولماذا حرمه المعرى على نفسه ، فقد قيل إن السبب فى إنشاء تلك الرسائل ، وما فيها من حوار ، « ان أبانصر بن أبى عمران الداعى بمصر لما قرأ قول أبى العلاء :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى

لتسمع أنباء العقول الصالح

كتب إلى المعري يقول له : أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً ، وقد أتيتك
مستشفياً فاشفىنى ^(١) .

قد يقال إن المصريين كانوا في كل هذه الحركات تبعاً لحكامهم ، ومن أخلاقهم
الطاعة لمؤلاء الحكام . فلما جاء الفاطميون ، بذلوا معهم جهداً شديداً ، حتى أقنعوهم بالمذهب
الفاطمى . ثم لما جاء صلاح الدين بذل هذا الجهد عينه ، في إرجاعهم إلى مذهبهم الأول ؛
وهو مذهب أهل السنة . وهذا صحيح . غير أننا نضيف إليه شيئاً آخر ، لا سبيل إلى
إنكاره ، نشقه من الطبيعة المصرية نفسها ، وهى طبيعة تحب القديم ، وتؤثر في الوقت
نفسه السهولة والوضوح . وقد رجحنا أن المصريين آثروا الرجوع للمذهب السنى لثانين
الصفتين فقط من صفات الشخصية المصرية . وقلنا : يخيل إلينا أنه لو لم يأت صلاح
الدين لإعادة المصريين إلى مذهبهم الأول ، لعادوا إليه من تلقاء أنفسهم ، وإن استغرقت
هذه العودة زمناً أطول بكثير من الزمن الذى قضاه صلاح الدين في إرجاعهم إلى
هذا المذهب .

— ٦ —

ومصر — من أجل أنها أكثر استجابة لقلبها من عقلها — كرهت العلوم العقلية ،
واندفعت تتخمس للدين تحمساً قوياً كما رأينا . فأما بفضها للعلوم العقلية ، فقد حرّمها
من الانتفاع بفلسفة الأسكندرية قبل مجئ الإسلام ، كما حرّمها من الانتفاع بفلسفة
الفاطميين بعده . فأما فلسفة الأسكندرية فقد حاربتها النصرانية في مصر بحاربة قوية ،
واعتبرتها فلسفة وثنية ، ومال الشعب المصرى إلى ما زرة هذه الحركة حتى ضعفت
مدرسة الأسكندرية ، وتعرضت للتلف والضياع قبيل ظهور الإسلام .

(١) رسالة الغفران — طبعة الكيلانى ، ص ٣٨٦

ولما أتى الاسلام أجهز على البقية الباقية منها . ومعنى ذلك أن موقف المصريين من الفلسفة والدين لم يتغير ، وإن استجابتهم للدين كانت أقوى دائماً من استجابتهم للفلسفة . أما فلسفة الفاطميين ، فقد كانت في أول أمرها تضطر المصريين ، وغيرهم إلى التفكير . وبدأ الدعاة والقضاة في قيادة هذه الحركة ، ومضوا فيها شوطاً لا بأس به . وكان من حق هذه الفلسفة الفاطمية — مادامت بعيدة نوعاً ما عن الغلو والاسراف الذين وصفت بهما فرق شيعية أخرى — أن تثبت قدمها في مصر ، وإن تأثر مصر تأثراً قوياً بها في ذلك العصر ، وأن يكون من نتيجة هذا كله أن يظفر المصريون بمكانة عظيمة في تاريخ الفكر . فكم تكون الحركة الفكرية في مصر عظيمة لو أن الفاطميين عاشوا فيها أقوىاء أكثر من هذا الحد الذي قدر لهم ، أو لو أن المصريين آزرُوا خلافتها ما زرة قوية وتحمسوا لهذه الحركة تحمساً قوياً أيضاً ، أو لو أن صلاح الدين لم يأت إلى مصر لإزالة هذه الخلافة . ولكن الدولة الفاطمية عاشت بالديار المصرية أكثر من قرنين كاملين ، فرقت فيهما تفرقة واضحة بين علم يصلح للعامة ، وعلم لا يصلح إلا للخاصة ، وأسبغت على هذه التفرقة ثوباً من الدين ، وكانت هذه التفرقة معقولة في ذاتها ، ولا غبار عليها ، من الناحية الديمقراطية البحتة ، إلا أن المذهب السني بنوع خاص قد انتصر للديموقراطية العامة ، انتصاراً أقوى وأعظم ، بحيث حجب فيه الشعب ، وكان من العوامل التي أساءت ظنه في العلوم الفاطمية ، والتي سميت « بعلم آل البيت » . فهذا وذاك ، يدلنا بصراحة على أن مصر كانت — كما قلنا — لا تقوى على المضي طويلاً في حركات فكرية عنيفة ، تكلف عقلاً عناء ومشقة ، وتمضي فيها مصر على نحو ما كانت تمضي المدن القديمة المعروفة .

ومصر — من أجل أنها تؤثر السهولة ، والبساطة ، والوضوح ، وتبغض التكلف ، والغربة

والتعقيد — جاءت آدابها مترجمة بجلاء عن هذا العنصر من عناصر شخصيتها . فمضى العراقيون في اغرابهم ، وسار الشاميون في تكلفهم ، وكان أئمة هؤلاء أبو الطيب المتنبى في القرن الرابع ، وأبو العلاء المعري في القرن الخامس . وكان لهماذين الشاعرين نوع من التعقيد لفت إليه أنظار القدماء ، وافتخر المتنبى به ، حيث قال في وصف غرائب الشعرية بيته المشهور :

أنا ملء جفوني عن شواردها

ويسهر الخلق جراحها ويختصم

أما الشعراء المصريون ، فكانوا أدنى الى السهولة ، وأقرب إلى الوضوح .

غير أنه عندما أردنا أن نطبق هذا العنصر ، من عناصر الشخصية المصرية ، على القاضي الفاضل ، وجدنا في أدبه صفة مصرية بحتة ؛ هي ميله الى الزينة اللفظية ، ورغبته في الاستفادة من كنز المسلمين الثمين ؛ ونعني به القرآن الكريم . وقد كان حرص هذا الكاتب على تلوين فنه البياني بهذا الزخرف القرآني عظيماً الى الدرجة القصوى . ووجدنا في الأدب الفاضلي — في نفس الوقت — صفة ليست في نظرنا مصرية ؛ وإن كانت تمت بسبب ما الى الحضارة الفاطمية ؛ وهذه الصفة الأخيرة هي المبالغة في استخدام الزينة اللفظية مبالغة تصل الى حد السرف والتعقيد ، ولا تتفق مع ما نعلمه من ميل المصريين الى السهولة والوضوح .

ونحن إذ ننظر في رسالة ديوانية أو غير ديوانية من رسائل القاضي الفاضل ، نرى أنها أشبه شيء بباب عظيم من الخشب ، تأنق فيه صانعه تأنقاً شديداً ، وطفق يعالجه معالجة طويلة ، حتى زاد في نعومته على التحرير والقطيفة ، ثم لم يكتف صانعه بذلك حتى أخذ في تطعيمه بقطع شتى من الآبنوس والعاج ، ثم كفته بالذهب والفضة وغيرها من المعادن الأخرى .

وقضى في ذلك وقتاً طويلاً جداً . فجاء هذا الباب قطعة فنية رائعة ، تسر الناظرين إليها من أهل هذا الفن . ولكنها قد لا تنال من إعجاب غيرهم من الناس ما تستحق .

والسبب في ذلك أن من الناس من يؤثر البساطة والسهولة ، على التعقيد ، والفنى الفاحش في الزخرف ، أو الزينة . والذي رجحناه في هذا البحث ، أن المصريين بعيدون عن هذا التعقيد الذي وصف به أسلوب القاضي الفاضل ، كما نقرأ ذلك في رسائله الديوانية التي لم ينشر منها بعد إلا النزر اليسير .

من أجل هذا وقفنا من القاضي الفاضل هذين الموقعين ، ورأينا فيه — كما جاء في مقدمة البحث — هذين الرأيين . ولست أشعر إلى الآن أنى أناقض نفسى في شيء من ذلك .

— ٨ —

ومصر — لأنها أصبحت زعيمة العالم الإسلامى في العصور التي أرخناها — كلفتها هذه الزعامة القيام بواجبات كثيرة ، من أهمها المحافظة على التراث الثقافى ، وصيانتة من العبث . وقد رأينا كيف ان مصر وفقت في ذلك توفيقاً عظيماً . حتى لقد خيل إلى الباحثين ، أن العلوم الإسلامية كلها قد نسيت يومئذ من جميع الأذهان نسياناً تاماً ، لتسقط من جديد ، ويتبع في كتابتها نظام جديد أيضاً ، وذلك كانت الفكرة الأساسية عند أصحاب الموسوعات ، وهى الإلمام بالثقافة الإسلامية من جميع أطرافها ، لم يختلف في ذلك عالم عن آخر إلا من حيث الإطار الذى تجمع فيه مواد هذه الثقافة : فإطار أدبى كما في « نهاية الإرب » ، وإطار جغرافى كما في « مسالك الأبصار » ، وإطار لغوى كما في المعاجم العامة ، وإطار رسمى ديوانى — إن صح هذا التعبير — كما في « صبح الأعشى » — وهكذا .

وليس شك في أن مثل هذه الفكرة — وهى فكرة الموسوعات على اختلافها — كان لا يمكن أن تصدر إلا عن مثل هذا الوازع الذى أشرنا إليه ، وعلى مثل هذا النظام ، أو المنهج الذى وصفناه . وهذا وذلك لا يمكن أن يكون من وكدة أمة لاتشعر بأن على

عائقها هذا الواجب الثقيل ، وهو صيانة الأدب العربى ، والتراث الإسلامى ، من التلف إلى غير رجعة .

وهذه الحركة العظمى ، وهى حركة الاحياء ، قد اقترنت بالعصر المملوكى كله ، وكانت نتيجة للزعامتين الدينية والسياسية اللتين انتهتا إلى مصر الاسلامية ، فى وقت كانت بغداد فيه عاجزة كل العجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى .



و بعد فلسمت أطمع ممن تقاح له قراءة هذه الفصول فى أكثر من أن ينظر إليها تين
النظرتين باعتبارين :

الأول — أنها تعتبر مثالا من أمثلة البحوث الأدبية التى تعرضت لها « المدرسة الأولى » ، من مدارس البحث ، فى الأدب المصرى بجامعة فؤاد بالقاهرة : فهكذا بدأت تلاميذ هذه المدرسة بحوثهم فى هذه الناحية ، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ اقتنعوا بوجود النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية . وتلك طائفة من المشا كل التى عرضت لهم فى أثناء الدرس ، ونماذج من الطرق التى سلكوها فى طلب الحل .

والثانى — أن هذه الفصول التى يراها القراء طويلة ، ونراها نحن قصيرة ، ليست فى نظر مؤلفها ، أكثر من « مدخل » لدراسة الأدب المصرى ، وتهيد لأذهان الناس عامة ، والباحثين منهم خاصة ، للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى ؛ وهى منطقة « الأدب المصرى » .

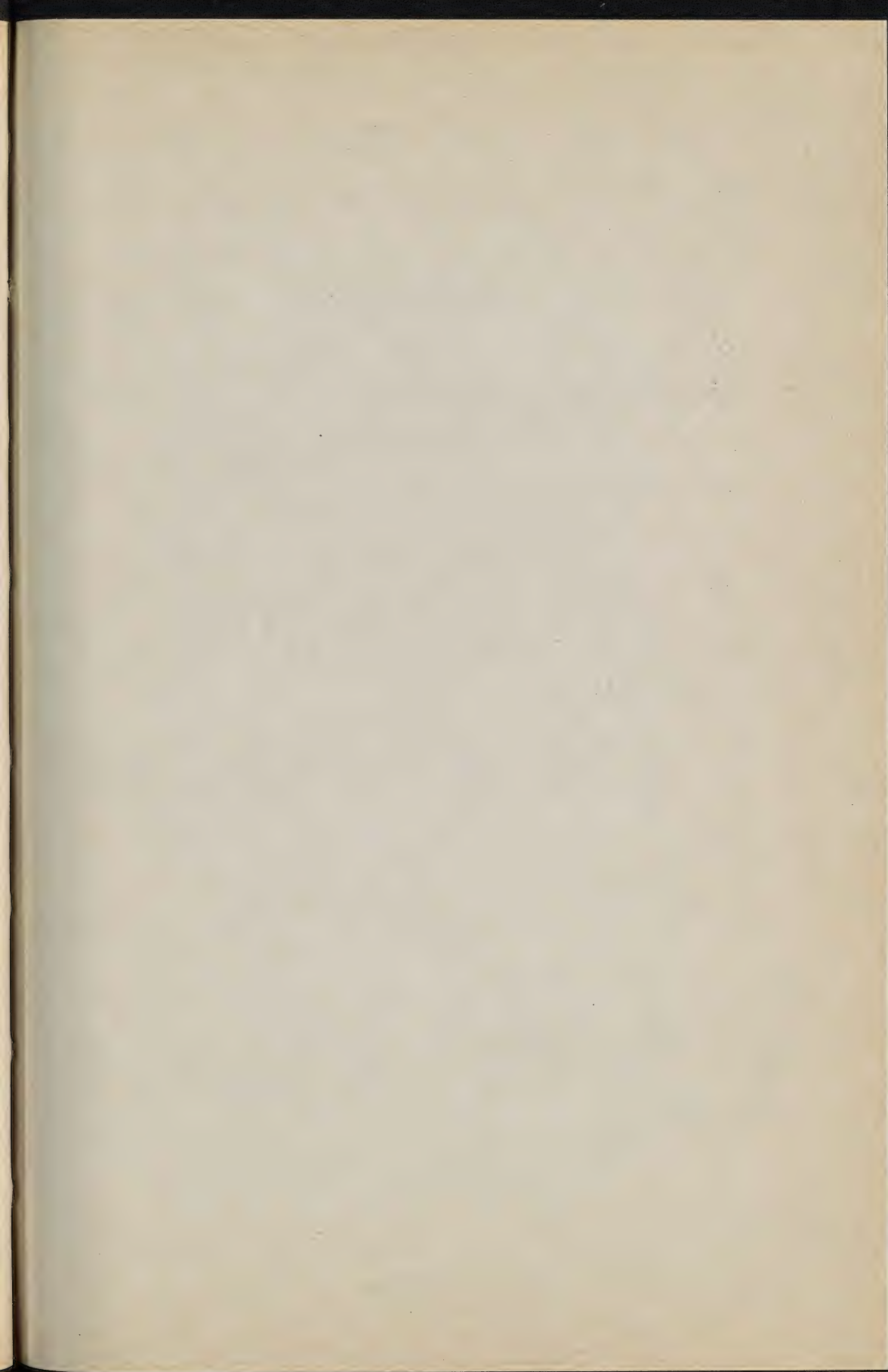
وقد تعرض هذا البحث لموضوعات كثيرة تثير الخلاف بطبيعتها ، وعبر المؤلف عن رأيه فى هذه الموضوعات بطريقة التى لم يجد محيصاً عنها . وهو يشعر أن من الناس من صيلقى هذا البحث بشيء من الرضا ، وأن منهم من سيلقاه بشيء من السخط ، فسينكر الساخطون علينا أشياء نحن أعرف بها ، وليتنا كذا نستطيع أن نهذا نأثرهم من أجلها .

ولكن ما بنا هذا الخرص . فحسبنا من مثل هذا البحث أن يبعث القراء على أن
ينقدوا ، وأن يدفعهم دفعاً قوياً إلى أن يقرأوا ، ويكتبوا ، ويبحثوا ، ويؤلفوا .
وقد يحس قارئ هذا البحث أن مؤلفه قد تحمس فيه للمصريين الأيوبيين والمملوكي ،
والعالم ينبغي أن يكون بعيداً عن الهوى . ولهذا القارئ أقول أن كتابة التاريخ لا يمكن
أن تأتي مجردة من هوى صاحبها إلى الحد الذي يطمع فيه ؛ لأنه لا طعم لكتابة تاريخية
لا يستطيع كاتبها أن يخلع جزءاً بسيطاً من شخصيته عليها ، فتبدوا هذه الشخصية من
وراء ستار . وهذا القدر البسيط الذي هو عندي من حق كل مؤرخ ؛ هو الذي أبحثه
لنفسى في هذا البحث ، وأشهد أنى لم أزد عليه .

والآن ليس أحب إلى نفسى من أن أختم ^(١) هذا البحث بشكركم تعالى كفاء
ما أعان ، والثناء عليه قدر ما هدى ووفق . ومن ذا الذي يبلغ هذه المنزلة ؟ .

عبد اللطيف حمزة

(١) أنظر ملحقات البحث في الصفحات التالية .



ملاحقات البحث

بريد من العراق

رسالة من كبر فقهاء الشيعة الإمامية - جماعة الإمام

الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء

إلى المؤلف

محرره:

كان من عملي في أثناء هذا البحث أن أعرض للفاطميين في مصر ، وأوازن بينهم وبين السنيين بها ، فكما تحدثت عن أمر من الأمور العقلية ، أو الأدبية ، أو السياسية متصل بأحدى الدولتين الأيوبية والمماليك البحرية ، كنت أنتقل بذهني سريعاً إلى الفاطميين ، وكانت هذه الأمور التي أشير إليها لا تستقيم عندي إلا بإجراء هذه الموازنة . غير أنني كنت أشعر بغنى المصادر العربية في ناحية ، وبفقرها المدقع في ناحية ثانية . فأما المصادر السنية فيسيرة متعددة ، وأما المصادر الفاطمية فلم تزل في بلادنا قليلة ، بل نادرة . وأنا وإن كنت لا أكعب بحثاً خاصاً بالفاطميين ، إلا أن حاجتي إليهم كانت ماسة من أجل تلك الموازنة التي لم أجد بداً منها .

ولسكم ودد صاحب هذا البحث أن تصل يده إلى تلك المصادر الفاطمية التي مازال الكثير منها في ثنايا السكتمان ، والتي حرص عليها أصحابها طول هذا الزمان ، فبقيت نائمة في خزائنها ، مطمئنة إلى أماكنها من مفازلهم ، حتى لقد كرهت مثلهم أن تستقر في بيت سني ، اللهم إلا إذا احتال عليها بشقي الخيل حتى يصل منها إلى بعيته .

وليفتي ، إذ تمذر على الاتصال بهذه المصادر الفاطمية العزيزة على أصحابها ، استطعت أن أتصل بأشخاص لا يزالون يستمسكون بهذه العقيدة الفاطمية ، ويتعلقون بأهاليها .

وأنا أعلم — مثلاً — أن « البهرة » المقيمين الآن بالهند هم البقية الباقية من الفاطميين الذين كانوا بمصر .

أجل — لم ييسر لي أن أتصل بالمصادر الفاطمية التي أشير إليها ، ولا تيسر لي الاتصال بأحد من « البهرة » ولا من « الاسماعيلية » الذين يظن أنهم يملكون عدداً ضخماً من هذه المصادر التي تمنيت الحصول عليها .

ولسكن الحظ أسعدني بالاتصال^(١) بسماحة فقيه الشيعة ، الإمام الأكبر ، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي العراقي ، المعروف بمواقفه الاسلامية الجليلة ، ومؤلفاته النفيسة ، أطال الله بقاءه . وهو وإن لم يكن من الفواطم ، ولا صلة له بمؤلفاتهم ومعتقداتهم فانه بصفته إمام الشيعة الاثني عشرية أعلم من غيره ولا شك بالمذهب الشيعي بوجه عام ، وأدرى مني بالفواطم الذين هم فرقة من فرق الشيعة . فدارت بين سماحته وبينى رسائل ، سفر فيها أحد أصدقائنا العراقيين ، الوافدين إلى مصر لملق العلم ، وهو السيد مشكور الأسدي ، جزاه الله عنا خيراً .

وكنت في أثناء اتصالي بسماحة الإمام قد بعثت إليه بفصل من فصول هذا البحث ، وهو فصل « المذهب الديني »^(٢) ققرأه ، وجاء في بعض رسائله رد على بعض الآراء الواردة فيه ، كما جاء فيها رد على طائفة من الأسئلة التي كنت ألتقيها بين حين وآخر على سماحته ، وأرجوه أن يتفضل بالاجابة عنها ، وأحالني كذلك على مصادر لها قيمتها ، وتفضل فأهدى إلى بعض مؤلفاته .

وكنت أول الأمر ، وقبل أن أبدأ بالطبع أنوى أن أضمن بحثي هذا ردوده تلك وملاحظاته في مواضعها من الصفحات ، ولسكني بعد أن قطعت شوطاً مهماً في طبع البحث ، بدا لي أن أفرد لرسائل الامام ، بحذفها ، مكاناً خاصاً بها في نهاية البحث ،

(١) أشرنا إلى هذا في هامش صفحة ٢٠١ من هذا البحث .

(٢) صفحة ٧٠ من هذا البحث ، وأشير هنا إلى أنني زدت في هذا الفصل بعد ذلك زيادات لم يطالع عليها الامام — « المؤلف » .

ولقد لم يرد لهذه الوسائل ما كان ينبغي لها من ذكر في المقدمة . وأعترف بأنني أفدت الكثير من رسائل الامام ، والتي آمل أن يجد فيها غيري من الباحثين فوائد أخرى .

وأنا إذ أشكر سماحة الامام الجليل تفضله بالكتابة إلي ؛ أعتبر نفسي سعيداً بأن أتحت لسماحته ، فوق ما أفاض من علم وأفاد ، فرصة الرد على أستاذي الفاضل أحمد بك أمين ، في هذا الكتاب . وأنا واثق كل الثقة من أن أستاذي هذا لن يفضيه مناجاة في ثغايا الرسائل العراقية من ثورة علينا وعلى جمهور الباحثين في الديار المصرية ، بل إنني لأنظر إلى هذه الثورة أو الحاسة وأمثالها على أنها نوع من المداعبة العلمية ، أو العتاب الودي بين علماء مصر والعراق .

وإذا علمنا مقدار ما سماحة الامام آل كاشف الغطاء من جهود عظيمة بذلها ، ولا يزال يبذلها ، في الدعوة إلى التآخي ، والتقريب بين طوائف المسلمين رأينا أن الباعث لما جاء في رسالتيه من عتاب ؛ إنما هو الغيرة على الاسلام ، ووحدة المسلمين ، والدعوة إلى انصاف الشيعة الذين يعدون بعشرات الملايين ، وفهمهم فهماً صحيحاً يرضاه العلم ، ويطمئن إليه الضمير .

وان من دواعي سروري أن يكون كتابي هذا سبباً لاثارة هذه المعاني بنشر رسالتي الامام التاليتين . والله الموفق للصواب :

الرسالة الأولى

الاجتهاد والحرية الفكرية عند الشيعة الإمامية

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد

حضرة الأستاذ النبيل الدكتور عبد اللطيف حمزة ، زاد الله توفيقه .

سلام وتحية .

وردنا كتاب من بعض شبابنا النجيب المهاجرين لارتشاف مناهل العلوم في بلادكم السكرية ، لأن بلادهم جافة من تلك المناهل ، ولسكن للهجرة معناها وقيمتها ، ولا سيما في طلب العلم .

نعم كتب أنكم عازمون على تأليف كتاب في الحركة الفكرية في مصر ، إبان الدولتين الأيوبية والمملوكية . وقلتم له : إنكم تريدون أن تنصفوا الشيعة - ومنهم الفاطميون - في كتابكم هذا . وحبذا لو صحت الأحلام ، وانقشع الغمام ، فإن هذه الطائفة لاتزال مجبولة القدر ، مهضومة الحق عند سائر فرق المسلمين ، ولا سيما عند إخواننا المصريين ؛ فإنهم يرونهم بعين الشنآن ، ولهذا الدعوى شواهد كثيرة لاجمال لذكرها . ويكفي ما ينشره رجالهم كأحمد أمين وأقرانه في مؤلفاتهم . ولعل نظركم وقع على مؤلفنا الوجيز « أصل الشيعة وأصولها » وما ألغنا فيه إلى هذه القضية . ثم ذكر الشاب أنكم تريدون الجواب على هذا السؤال :

وهو : إلى أي حد تعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مساهمة هذا الاجتهاد ؟ وما نوعه ؟ وما تأثيره على الفقه الشيعي ؟ وهل حررتهم الفسكرة المعروفة عنهم مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة تقييداً كبيراً بمذاهبهم ؟^(١) وقلتم : هذا ما انتظر الجواب عليه راجياً أن يتأيد هذا الجواب بالأدلة السكافية ، والنصوص الواضحة .

(١) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

وحيث إن الجواب عن هذه الأسئلة ، على اختصارها ، ان كان بنحو الإجمال ربما لا يروى الغلة ، ولا يحصل به غرضكم . وإن كان بنحو البسط والاستيفاء ، وإعطاء الموضوع حقه ، احتاج إلى تأليف رسالة أو كتاب لا يتسع له وقتنا وحالنا ، ، لذلك أرسلنا لسكم مع البريد ، بتوسط الشاب المشار إليه ، وأحد تلامذتكم ، والمنوّهين عن فضلكم ، الجزء الأول من «سفيمة النجاة» ، فانكم تجدون في صدرها مباحث وافية وكافية لإرواء ظمئكم إلى ورود تلك الشرائع ، وجواب تلك الأسئلة ، مع الإشارة إلى بعض الأدلة ، أو المهم منها في تلك المواضيع ، والايحاء الى مادة تلك الينايع . فاذا سهل البارئ جل شأنه وصول الكتاب اليكم ، وأعطيتموه حقه من المطالعة والنظر ، ووجدتموه وافياً بغرضكم فذاك هو الأمل والا عرفونا مايسنح لسكم من سؤال ، أو إشكال ؛ تجدونا عند رغبتكم انشاء الله .

ومع ذلك فلا يعوقنا شيء عن الجواب الوجيز ، والايحاء الوامض الذي يدلكم على بعض الناحية المهمة في سؤالكم أو كلها .

(١) يعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام فقهاء الامامية ، بغير حد من ناحية المجتهد ، الا حدود تحقق شرائطه ، وأهليته ، من أي عنصر كان ، وفي أي بلد أو زمان يكون ، وإلى أي نحلة من نحل الاسلام ينتسب ، فهو من هذه الناحية حر طليق ، لا يتقيد الا بنفسه ، وتحقيق ذاته .

(٢) وأمامسافته : فهي كذلك غير محدودة ، لا في أول ولا آخر ، بل مستمرة مادام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على الخلق ، وللمخلوق على الخالق ، وهي ثابتة في كل زمان ومكان ، وفي عامة الشرائع والأديان .

(٣) وأما نوعه : فهو من العلوم النظرية الفكرية الاستقلالية ، وليس من العلوم الآلية . وهو مقدمة للعمل . وليس تحققة منوطاً به ؛ بل هو ملكة نفسية كسائر العلوم والفنون ولا تكون ملكة راسخة الا بعد الممارسة والمزاولة ، ومبرر الأدلة ، واستحضار القواعد العامة ،

والاحاطة بالاشباه والنظائر . وهو أحوج ما يكون الى ذهن نافذ ، وفهم وقاد ، وذوق سليم ، واعتدال سليمة ، واستقامة طريقة ، ومعرفة بالأمور العرفية يستطيع بها تطبيق الأصول على الفروع ، واستنباط حكم الجزئى من الدليل الكلى . ويستحيل عادة أو حقيقة حصول هذه الملكة ؛ أعنى ملكة الاجتهاد ، للبليد والرجل العادى ، ولذا قالوا : أن الاجتهاد نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، وأنا أقول : نعم ، هو نور ولكن لا يقذفه الله فى قلب أحد جزاءاً ، وإنما ينفعه به بعد طول السكد والجهد والتعب والعناء ، وإن نقل عن بعض الأساطين : أن ملكة الاجتهاد حصلت لهم قبل البلوغ . وهو إن صح ، فن النوارد والشواذ .

(٤) هل حريتهم^(١) الفكرية مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هى مقيدة بقيوداً كبيراً بمذهبهم ؟ قد أشرنا إلى أن الاجتهاد لا يتقيد بمذهب من المذاهب ، فهو مطلق من هذه الناحية ، ولكن الاجتهاد الصحيح ، الذى يجوز المجتهد أن يعمل به ، وللعقل أن يأخذ به ويرجع اليه ، مقيد بأن يكون على مذهبهم ، ومن السنة المعتبرة عندهم . مثلاً الأخاف قد يفتون على ما يقتضيه القياس والمصالح المرسله . وهذا لا يجوز عند الامامية أصلاً ؛ بل لابد من الاستناد إلى الكتاب ، أو السنة المعتبرة عندهم ، أو العقل القطعى البديهى ، لا الظنى أو الاستحسانى . حتى أن مراجعهم العليا فى الحديث — وهى الكتب الأربعة المشهورة : (الكافى) و (التهذيب) و (الاستبصار) و (من لا يحضره الفقيه) — مع جلالة قدرها وعظمتها عندهم فهم لا يعملون بكل حديث فيها ، بل يمحصونه ويفحصونه ويجهدون فى سندوه ومتمنه ، فقد يقبله مجتهد حسب اجتهاده ، وقد يرده آخر لا يوجب مجدها فيه أو معارض أقوى حسب اجتهاده أيضاً ، ومن هنا تعرف حريتهم الفكرية ؛ كيف ترامت إلى أمد بعيد قد تجاوز الحدود واخترق التخوم ، ومنه تعرف أيضاً تأثير انفتاح باب الاجتهاد على الفقه ، فإن هذا الانفتاح قد شحذ أذهانهم ، وفتق قرايحهم ، وفتح لهم مدائن واسعة فى الفروع والأصول . يعرف ذلك جلياً من راجع مؤلفاتهم فى الفقه والأصول ، من المتقدمين والمتوسطين والمتأخرين .

(١) لاحظ أيضاً ما جاء فى الرسالة الثانية فى هذا الموضوع نفسه — « المؤلف » .

ولو لا انحراف الصحة، وضمف القوى، وسوء ملكة العلل والاسقام لنا ساعة كتابتي هذه
لذكرت نبذة وافية من الشواهد على ما كان له من التأثير على الفقه الشيعي، بل قد تجاوز
ذلك إلى تأثيره على الأدب العربي، والشعر البديع؛ فقد كان لأكثر فقهاءنا، حتى من غير
العرب، نصيب من الأدب العالي والشعر الرائق، والمؤلفات النفسية في أنواع علوم العربية
حتى متن اللغة. ولو نظرت إلى (طراز اللغة) للسيد عليخان صاحب السلافة الذي هو
وان لم يكمل؛ أضعاف قاموس، نعم لو نظرته لرأيت العجب من تلك السعة والاحاطة
وحسن الذوق.

(والخلاصة)، أن انفتاح باب الاجتهاد لم يؤثر على الفقه عندهم فقط، بل له تأثيره البليغ
في صائر العلوم، حتى الحساب والهندسة والفلك وما إليها. وإذا أردت أن تعرف الفرق
بين فقههم وفقه بقية المذاهب الاسلامية؛ فنجد الجدير أن نُسِمَ نظرك في مؤلفنا الجديد الذي
فرغنا من تأليفه وطبعه العام الماضي وهو كتاب (تحرير المجلة) في خمسة أجزاء، الأربعة
الأولى منه في العقود والمعاملات والالتزامات والضمانات والقضاء والمرافعات، والخامس
في ما يسمونه اليوم بالحقوق الشخصية الذي استدر كناه على أرباب المجلة.
وهذا البيان الوجيز وفق ما أمكن، لا وفق ما يلزم. ولا زلت موقنين لخدمة المعارف
بدعاء الأب الروحي.

محمد الحسين آل كاشف الغطاء

صدر من مدرسته العلمية
في النجف الأشرف — العراق
٤ ربيع الأول ١٣٦٥ هـ

الرسالة الثانية

غيبة المهدي المنتظر لاعلاقها بالسرداب — نسب عبيد الله للمهدي — الفاطميون والقرامطة —
مفاخر الفاطميين — وصاية علي بن أبي طالب — عصمة الأئمة والحرية الفكرية عند الإمامية —
الفرق بين الفاطميين والإثني عشرية — الفرق بين الإمامية والعتزلة .

بسم الله الرحمن الرحيم
وله الحمد

ولدى العزيز المذهب الفجيب مشكور الأسدي ، شكر الله مساعيه .
سلام وتحية :

وردني البريد ، وفي طيه التحفة السنية ، بل الوردة العبة الذكية ، وهو كتاب أستاذك
الفاضل ، بل أستاذ الفضيلة ، ومجموعة السجايا النبيلة ، والأدب اليناع ، والذكاء الوقاد ،
والفكرة الحرة ، الأستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة حفظه الله ، وزاده نشاطاً وتوفيقاً .
وقد جعلت كتابي هذا جواباً لكما معاً ، لأن روحكما واحدة ، ونحن ننظر إلى الأرواح
أكثر من نظرنا إلى الأجسام ، بل لا ننظر إليها إلا من جهة الأرواح . والأشباح مرآة
وقنطرة إليها ، ولا أكتب إلا بمقدار ما تسمح به قوتي ، لا ما تنزو إليه رغبتى ، ولكن
على قاعدة « لا يسقط الميسور بالمعسور » ، و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

سألت عن « المهدي المنتظر » ، وقلت أن الشيعة يزعمون أنه دخل في سرداب في
سامراء ، وتغيب هناك ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب
فيهتفون باسمه ، ويدعون له للخروج حتى تستبلك النجوم ، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى
الليلة الآتية — انتهى . عجبت كيف تسألني عن هذه الخرافة ؟ ونسيت ماقلته انت
ونقلته عنا في صفحة من صفحات كتابك أنه (أي محمد الحسين) لا يرضى عن الرجوع
في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري » الذي يكتب ، وهو في إفريقية

وأقصى المغرب ، عن الشيعة في العراق واقصى المشرق — انتهى^(١) فهل نقلت تلك الأسطورة الخرافية الا عن ابن خلدون أو أمثاله ؟ وهل وجدتها في شيء من كتب الشيعة ؟ ؟ اذاً فارشدنا اليه أرشدك الله ، هذا وقد قرأت في كتابنا (أصل الشيعة وأصولها) الذى نوهت انت عنه في هذه الصفحة . — نعم لا شك أنك قرأت في صفحة ١٠١ من الطبعة الثالثة ، المطبوعة عندكم في القاهرة ، مانصه : وقد أوضحنا غير مرة أن من الأغلاط الشائعة عند القوم (أى عند السنة) ، من سلفهم الى خلفهم وإلى اليوم ، زعمهم أن الشيعة يعتقدون غيبة الامام فى المرداب ، مع أن المرداب لا علاقة له بغيبة الامام أصلاً ، وانما نزوره الشيعة ، وتؤدى بعض المراسيم العبادية فيه ، لأنه موضع تهجد الامام وآبائه العسكريين ، ومحل قيامهم فى الأسحار لعبادة الحق — انتهى .

وأعجب من ذلك ، قضية الوقوف على باب المرداب ، والتهاتف باسمه ، ودعوته للخروج . فان سامراء من مشاهير مدن العراق ، يقصدها كل يوم ، أو كل شهر ، أو كل عام الألوف من أهل الأقطار النائية ، من مختلف العناصر والمذاهب ، ومقام المرداب وبابه مفتوح لكل وارد ، انفتاح صائر المشاهد والمعابد ، فمن ذا الذى رأى الشيعة يقفون على بابه ويهتفون باسمه للخروج ؟ نعم المرداب مزار عند الشيعة ، ويقفون على بابه أى وقت شاؤا ، لا يختص بمغرب ولا غيره ، ويسميه العوام ، أو بعض الخواص ، الغيبة ؛ لأن الامام غاب فى تلك الدار ، وهى التى ولد ونشأ فيها ، وقد يقفون على الباب يستأذنون للدخول شأن الوقوف على الأماكن المقدسة ، ويسئلونه تعالى تعجيل الفرج برفع كابوس هذا الظلم عن العالم ، واقامة موازين القسط والعدل ، بظهور إمام يملؤها قسطاً وعدلاً ، بعدما ملئت ظلاماً وجوراً ولا يختص المرداب بهذا الدعاء ، بل يدعون به فى كل زمان وكل مكان . وهذه إحدى الاقتراءات التى كانت الدعايات السوداء تنشرها عن الشيعة ، وكنا نحسبها زالت

أوتزول في هذا العصر الذي يسمونه عصر النور ، وهو أظلم العصور ظلاماً وظلاماً ، كمننا نحسبه عصر التمحيص وعصر الحقائق ، وإذا الناس تلك الناس ، والزمان ذلك الزمان ، وكل كتاب فجر الاسلام ، وكل كاتب أحمد أمين . . . فلا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

ثم ذكرت في ذيل تلك الصفحة التي أشير إليها :

ويشك^(١) المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي - انتهى .

مع أن كثيراً من مؤرخي السنة يصححون نسب الفاطميين ، ومنهم المقرئ على ما اذكر . والظاهر أن محمد بن إسماعيل هو محمد المسمكوم لا محمد بن المسمكوم ، أما ما نقلته عن المقرئ ، من أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة^(٢) إلى آخر ما ذكرت من التحايل إلى هذا الرأي ، أو التحامل على تلك الدعوة . . . فإن الحس والوجدان ، وسيرة الفاطميين أنفسهم تفند هذا الرأي وتزيفه ، فإن القرامطة ملاحدة ، وقضيتهم في مكة المشرفة ، وقلع الحجر ، وقول زعيمهم :

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأفنيهم أنا
وقوله بعد أن قتل في المسجد الحرام سبعين ألفاً من الحجاج :

ولو كان هذا البيت بيتاً لربنا لصب علينا من صواعقه صبا

إلى آخر الأبيات ، فإن كل ذلك معروف .

أما الفاطميون فيمكن أن يصح القول عنهم ، إنه ما من دولة نشرت الثقافة الإسلامية ، وخدمت الاسلام عموماً ، ومصر خصوصاً مثل الدولة الفاطمية ، ولو لم يكن لهم من المآثر والمفاخر سوى الأزهر الخالد لسكنى . أمن الحق والإنصاف أن يكون جزاء هؤلاء إزاء خدماتهم لمصر والاسلام ، أنهم ملاحدة قرامطة مذهباً ، ويهود بالأصل نسباً ؟ الحكم في ذلك لوجدانك النزبه ، وضميرك الحر ، ونعوذ بالله من العصبية التي تضع على الأبصار والبصائر كل غشاوة .

(١) ص ٧١ من البحث .

(٢) ص ٧٢ .

ومن ملاحظاتي على الكتاب أنكم ذكرتم في صفحة من صفحاته ^(١) ما نصه :
 فمن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب ، وهي فكرة مأخوذة عن
 الشيعة الإمامية ، وهم الذين لقبوا علمياً بهذا اللقب في حياته ، وأن علياً لم يرض به ، كما
 لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، إلى آخر ما ذكرت . وهذه
 شذوثة قديمة أعرفها من إخواننا السنيين ، ولا أستطيع أن أثبت لك بهذه القصاصة
 وصاية علي من كتبهم ، لأنه قد يستوعب مجلداً ، ولكن ليت شعري أنظرت في « أصل
 الشيعة وأصولها » صفحة ٨١ ونسيتها أو تناسيتها أو لم تنظرها ؟ وعلى كل فأنا أُرشدك
 إلى شاهد ثبت لعلك تتنع به وتعرف منه أن لقب الوصي لعلى أشهر ، كما يقولون ، من
 الشمس في رابعة النهار ، وهو المستطور في آخر مجلد من لسان العرب لابن منظور
 المصري تحت مادة (وصى) . أنظر هناك واعجب . ثم ليت شعري من أين ثبت عندك
 أن علياً لم يرض به في حياته ؟ وهذا (نهج البلاغة) مشحون بما يدل على ذلك ؟ وغير
 النهج من خطبه وكتبه .

هذا وقد كنت إلى هنا يدي ، وضعفت عن إمساك اليراع أناملي ، فلا أستطيع إبداء
 جميع ما يخطر لي من الملاحظات . ولكنني كذلك لا تسمح لي عاطفتي لحوك ، وتشجيع طموحك
 في آفاق العلوم والمعارف ، أن أختم كتابي هذا قبل إجابتك عن اسئلتك المدرجة في
 رسالتك الخاصة ، مهما كلفني الأمر من العناء ، وفاء بالأبوة الروحية ، وقياماً بواجبها .
 ١ — سألت : هل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئاً من الحرية
 الفكرية عندهم ، أو يحول دون التمتع بها على الوجه الأكمل ؟ ^(٢) والجواب أني لأحسب
 أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل في
 أوسع آفاقه ، كعلماء الطائفة الإمامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد

(١) ص ٧٢ .

(٢) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

بشيء من قيوده ، وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام . وإذا عارضه النقل ، فالعقل على العقل ، وكثيراً ما يأتي الحديث الذي هو في أعلى مراتب الصحة عن الأئمة المعصومين ، — وهو ما يسمونه بالصحيح الإعلائي — ويكون منافياً للعقل ، فإن أمكن تأويله إلى ما يوافق العقل أولوه ، وإلا ضربوا به الجدار . وتأدبا يقولون نرد علمه إلى أهله ، ولا يعملون به .

٢ — وسألت : ماهي أهم الفروق الواضحة بين الشيعة الإمامية والشيعة الفاطمية الذين هم فرع من الامامية ؟ والجواب ما قلته لبعض علماء الشيعة الإسماعلية ، الذين هم إلى اليوم في الهند (بومباي) ، فإنهم بقية الفاطميين تحقيقا^(١) وأعني بهم « البهرة » أتباع « طاهر سيف الدين » ، لا أتباع « أغا خان » فإنهم ملاحدة تحقيقا : لا حج ، ولا صوم ، ولا صلاة ، بخلاف الأولين . نعم قلت نحن وأتم سرنا في طريق واحد . وعند ما وصلنا منتصف الطريق فارقتمونا . وهكذا الحال ، فإنهم يوافقوننا في ستة من الأئمة ، من على عليه السلام ، إلى جعفر الصادق عليه السلام . ويفكرون الستة الآخرين . ولعقل هنا مجال واسع في ذكر أصولهم وفروعهم ، وفي ذكر القاضي النعمان بن محمد المصري وغيره من أفراد أسرته الجليلة الذين تولوا القضاء للفاطميين أكثر من مائة سنة ، وكتابه الجليل « دعائم الاسلام » ولكن لا قوة تساعدني على الإفاضة في ذلك فعذراً .

٣ — وسألت : ماهي الصلة بين الشيعة الإمامية ، ومنهم الفاطمية ، وبين المعتزلة التي هي من فرق السنة ؟ فقد وجدت الفرقتين تتحدثان عن صفات الله ، وتحصان صفة العدل من صفاته تعالى بالكلام .

والجواب أن المعتزلة فرق كثيرة ، وقد انقرضت اليوم على الظاهر ، ومنها معتزلة الشيعة ومعتزلة السنة . ومعتزلة السنة أيضاً أنواع مفضلة وغير مفضلة ، والذي يجمعها عموماً ، مع الشيعة عموماً ، هو قولهم بأن من صفاته تعالى العدل الذي ينكره الأشاعرة . وعلى هذا تنبئ مسألة الحسن والقبح العقلين التي تقول بها الإمامية والمعتزلة ، وتنكرها الأشاعرة

(١) انظر هامش ص ١٩٩ من البحث :

أيضاً ، وبهذا الملاك يطلق على الفرقتين اسم العدلية . أما الكلام ، فهي مسألة أخرى ، فإن الأشاعرة قالوا بالكلام النفسى له تعالى ، وإنه من صفاته الثبوتية ، وأنكره العدلية جمعهم . ومن هذه القضية تفرعت المسألة المهمة التى أخذت دوراً واسعاً فى زمن المأمون والمعتمد والنواقيس بل والمتوكل أيضاً ؛ وهى قضية خلق القرآن ، وهل هو حادث ، أو قديم مخلوق ، أو غير مخلوق ؛ وهى الحنة التى ضرب فى سبيلها الإمام أحمد بن حنبل بالسياط ، وقد أشبعنا الكلام فى هذه المباحث فى الجزء الأول من كتاب « الدين والاسلام » ، ولا مجال لتفصيل هذه المباحث العويصة فى هذا الكتاب الوجيز مع ما نحن فيه من العجز . ولعل كتابة هذا القدر ، على اختصاره ، من المعجزة أو المعجز ، وفى صفحة ٨٧ من أصل الشيعة وأصولها ذكر المعتزلة ، وإذا قرأت كتابنا « تحرير المجلة » بأجزائه الخمسة ، وأجلت نظرك فيها بامعان ، رجوت أن يتجلى عندك مالم الشيعة الأمامية من عمق الغور ، وبعد النظر فى التفقه ، وإتقان الأصول والقواعد ، وتحرير الفروع والمسائل . وليسكن معلوماً لديك أيها الأستاذ الكريم أنى ما كتبت كل هذا إلا بدافع الافادة والاحسان ، فإن كان فيه شيء من الخشونة فأنعم بمسحتها بأنامل العفو والغفران .

والله يحفظكم كما ويرعاكم بدعاء الأب الروحى البار

صدر من مدرسته العلمية

فى النجف الأشرف - العراق

٣ جادى الثانى ١٣٦٥ هـ

محمد الحسين آل كاشف الغطاء

فهرست الاعلام

فهرست الأعلام

(أ)

٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ،

٢٢٧ ، ٢٢٥

ابن حبيب الحلبي : ٢٩٥

ابن حزم : ١١٣

ابن حوية (شيخ الشيوخ) : ١٠٧

ابن حيدرة العقيلي : ٢٨٣

ابن خلدون : ٢٩ ، ٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٢

١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ،

٢٤٩ ، ٢٩١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٣

ابن خلكان : ١٢٣ ، ١٦١ ، ٢٠٤ ، ٢٢١

٢٥٢ ، ٢٦٣ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤

٢٩٧ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٣٤

ابن درباس (صدر الدين) : ٩٤

ابن دريد : ٢٣٧

ابن دقاق (صارم الدين ابراهيم) : ١٥٩ ،

٢٨٨ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠١ ،

٣٠٢ ، ٣٠٣

ابن دقيق العيد : ١٤٤ ، ١٧٢ ، ١٧٨ ،

١٧٩ ، ١٨١ ، ٢٠٨ ، ٣٥٠

ابن الدهيري (النحوي القبطي) : ٣٥٥

ابن الراهب (النحوي القبطي) : ٢٩٤ ، ٣٥٥

ابن الرفعة : ١٧٩

ابن رشد (الفيلسوف) : ٣٣٨

ابن رشيق : ٢٥٠ ، ٢٥٨

ابن زولاق : ٢٨٨ ، ٢٩٠

ابن زين التجار : ١٥٩

ابن سبعين (الفيلسوف) : ٣٣٨

ابن سرايا (منصور بن عيسى) : ١٩٢

ابن سعيد المغربي (الرحالة) : ١٦٥ ، ١٦٦

ابن سعيد (صاحب المغرب في حلل المغرب) :

١٢٢ ، ٢٨٦ ، ٣١٦

ابن أبي الجود (تقي الدين) : ٢٣٤

ابن أبي أصيبعة : ٢٩٤ ، ٣٤٤

ابن أبي طي : ٢٩١ ، ٢٩٢

ابن أبي دؤاد : ٨٨

ابن أبي الحديد (النظام) : ١١٤

ابن الأثير (عز الدين) : ٣٥١

ابن الأثير (ضياء الدين) : ٩٤ ، ٢٤٣ ،

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ،

٢٥٤ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٩٦ ،

٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٥

ابن الأثير (مجد الدين) : ٢٥١

ابن الارجواني : ١٧٢

ابن اياس : ١٦٤

ابن بابشاذ (أبو الحسن طاهر بن أحمد بن ادريس) :

٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٢

ابن باجة : ٣٣٨

ابن البصري : ٣٢٧

ابن بري (أبو محمد عبد الله) : ٢١٨ ، ٢٥٢

ابن بسام (صاحب الذخيرة) : ٢٤٣

ابن البيطار (ضياء الدين عبد الله) : ٢٤٣ ، ٣٤٠

ابن تومرت : ٢١١

ابن تيمية : ٧٣ ، ٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ،

٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٣٣٢ ،

٣٣٨

ابن جبير : ١٥٧ ، ١٦٥ ، ١٦٦

ابن الجزري : ٢٣١ ، ٢٣٤

ابن الجوزي : ١٠٤ ، ١١٤ ، ١٥٤

ابن جني : ٢٢٨ ، ٢٣٠

ابن الحاجب (جمال الدين أبو عمرو عثمان) :

ابن السار (الوزير الكردى) : ١٥٩ ، ١٥٨ :
 ابن سناء الملك (القاضي السعيد) : ٢٧٥ ،
 ٢٦٧ ، ٢٨٢
 ابن سنان الحفاجي : ٢٨١ ، ٢٥٧ ، ٢٤٩
 ابن سيد الناس (فتح الدين اليعمرى الاندلسي)
 ٢٩٦
 ابن سيده : ٢٣٨ ، ٢٤٣
 ابن سينا : ١١٥ ، ١١٧ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦
 ٣٣٩
 ابن شاس (القيقه) : ٦٨
 ابن الشبل البغدادي : ٣١٩
 ابن شداد (القاضي بهاء الدين) : ١٥٠ ،
 ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٠٨
 ٣١٠ ، ٣١١
 ابن الصلاح الشهرزورى : ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧
 ابن الصواف (يحيى بن احمد) : ٢٣٥
 ابن العلقيل : ٣٣٨ ، ٣٤٢
 ابن طولون : ٢١ ، ٤٠ ، ١٢١ ، ٢٣٥ ،
 ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٦
 ابن ظافر : ٢٩٢
 ابن عباس (الصحابي) : ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩٠
 ابن عبد الحكم (عبد الرحمن) : ١٧٥ ،
 ٢٨٨ ، ٢٨٩
 ابن عبد السلام الارموى : ١٥٣
 ابن عبد كان : ٢٦٣
 ابن هري : ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،
 ١١٧ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠
 ٣٣٨
 ابن العريف (الحسن بن الوليد) : ٢١٧
 ابن العديم (يحيى الدين عبد الرحمن) : ١٦٣
 ابن عساكر : ١٢٤ ، ٢٤٣
 ابن عقيل : ٢٣٦ ، ٢٣٠
 ابن العميد : ٣٨٠ ، ٣٦٦
 ابن عوف الزهرى : ١٥١
 ابن الصار (ابن الدولة) : ٢٨٣

ابن على الدولة (القاضي) : ٢٠٧
 ابن فاوس (صاحب المحمل فى اللغة) : ٢٣٧
 ابن فضل الله العمرى : ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ،
 ٣٢٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣
 ابن فورك (تلميذ الأشعرى) : ٨١ ، ٩١
 ابن قتيبة : ٢٣٣ ، ٣١٦ ، ٣٢١ ، ٣٣٠
 ابن قادوس (جلال الدين) : ٢٧١
 ابن قديد المصرى : ٢٨٩
 ابن القيسرانى (الشاعر) : ٥٤
 ابن القيم : ٢٣٩
 ابن كثير : ٢٩٥
 ابن السككى : ٣٠٥
 ابن السكيزانى : ٢٦ ، ١٢١ ، ١٢٢
 ابن لهيعة : ١٢١
 ابن مالك : ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧
 ابن المارصص (علم الدين) : ٢٨٣
 ابن مصال : ١٥٨
 ابن منظور : ٢١٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣
 ابن مطروح (جمال الدين) : ٤٨ ، ٢٨٢
 ابن المعتز : ٣١٩
 ابن مفلج : ١٧٥
 ابن المقفع : ٢٢٥ ، ٢٨٥ ، ٣٢١
 ابن ممتا : ٤٨ ، ٥١ ، ٢٩١ ، ٣٣٠
 ابن منير الطرابلسى : ٥٤ ، ١٩٢
 ابن مياح : ٢٧٠
 ابن ميسر : ٢٩٣
 ابن ميمون (موسى) : ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ،
 ٣٤٤ ، ٣٤٥
 ابن نباته : ١٨٠ ، ٢٣٩ ، ٢٨٢
 ابن النيه (كمال الدين) : ٢٧٦ ، ٢٨٢
 ابن النديم : ٢١٣ ، ٣٠٧
 ابن النحال : ٤٧
 ابن النفيس : ٣٣٩ ، ٣٤٠
 ابن واصل : ٥٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ٢٩٥ ،
 ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ،

٢٣٥

أبو الخطاب بن دحية : ١٥٢ ، ١٦٢ ، ١٧٧ ،

أبو الرقعمق : ٣٦٦

أبو سعيد الاسترأبادي ، ٨١

أبو سعيد الماليني ، ١٧٧

أبو سعيد القرياني ، ١٧٦

أبو شامة (صاحب كتاب الروضتين) ، ٧١ ،

٢٠٣ ، ٢٣٣ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ،

٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠

أبو صالح الأرمي ، ٢٩٥ ، ٣٥٥

أبو الصلت أمية بن العزيز الثاني ، ٣٣٩

أبو طاهر الانصاري ، ٢٣٢

أبو طاهر بن عوف ، ١٤٩

أبو عبد الرحمن الصوفي ، ٩٦

أبو العباس بن ولاد ، ٢١٦

أبو عبد الله الحسين الجرجاني ، ٣٢١

أبو العباس المرسى ، ١٢٢

أبو العباس أحمد ، ٢٦٤

أبو عمر اسماعيل بن نجيد ، ٩٦

أبو عمر عثمان بن دحية ، ١٦٢

أبو عمرو بن العلاء ، ٢٥٩

أبو عبيدة (الأفي) ، ٣٣٠

أبو العلاء المعري ، ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٣١٩

أبو العرب بن معيشة ، ٣٤٥

أبو علي الحسيني ، ٨١

أبو علي الشلوين ، ٢٣٣

أبو علي الفارسي ، ٢٢٨

أبو الفرج بن العسال ، ٣٥٥

أبو الفرج الموقفي ، ٢٨٤

أبو القضايل بن العسال ، ٣٥٥

أبو القاسم بن ولاد ، ٢١٦

ابن الوري : ٢٩٥

ابن وصيف شاه : ٢٩٥

ابن هانيء الاندلسي ٢٦٥

ابن هذيل : ٢٢٣

ابن هشام الانصاري : ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩

ابن يعيش : ٢٢٣

ابن يونس (أبو سعيد عبد الرحمن) : ١٧٦

أبو اسحق الاسفرايني : ٨١ ، ٩١

أبو اسحق بن العسال : ٣٥٥

أبو البركات (النجوى القبطي) : ٣٥٥

أبو بكر بن الحداد السكتاني : ١٧٦

أبو بكر بن حزم : ١٩٤ ، ٢٠٤

أبو بكر الصديق : ١٩٥

أبو تمام : ١٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٩ ، ٢٧٩

أبو جعفر النحاس : ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢١٦ ، ٢١٩

٢٣٢

أبو الجلال القزويني : ٢٣٠

أبو حاتم البستي : ٨١

أبو الحسن الأخفش : ٢٦٥

أبو الحسن بن نيان الواسطي : ١٢١

أبو الحسن علي بن الامام الحافظ بن يونس :

٢٣٩

أبو الحسن الحوفي : ١٩١ ، ٢١٧

أبو الحسين محمد بن الوليد بن ولاد : ٢١٥

أبو الحسن علي بن فاضل : ١٧٧

أبو الحسن علي بن الفضل : ١٧٧

أبو الحاج الاقصرى : ١٢٢ ، ١٣٤

أبو الحسن الشاذلي : ١٢٣ ، ١٦٨ ، ٢٠٥

أبو حنيفة : ٨٢ ، ١٥٣ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ،

٢٠٣ ، ٣٠١

أبو حيان التوحيدى : ٣٠٧ ، ٣١٦

أبو حيان النجوى : ١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٦ ،

١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ،

ارسطو : ١١٥ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤
الأزهرى (اللغوى صاحب التهذيب) :
٢٣٧ ، ٢٤٣
اسحق بن جعفر الصادق : ١٢٠
اسحق بن حنين : ٣٠٧
اسامة بن منقذ : ٣٦٨
الاسكندر المقدونى : ٧ ، ٣٦٢
اسماعيل بن جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ،
٧٢ ، ١٩٩
اسماعيل بن هبة الله : ٢٣٤
الاسنوى : ١٧٩ ، ٢٢٦
الاسقفى (قيصر بن أبى القاسم) : ١٥٢
الاشرف موسى بن الملك الكامل : ١١١ ،
١١٢ ، ١١٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٤
الاشرف اسماعيل : ٢٣٩
الأشعرى : ٣١ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٣ ،
٩٤ ، ٩٥ ، ١٦١
الأخفش (على بن سليمان) : ٢١٥ ، ٢١٨
الاصطخرى : ١٠٠
الأفضل بن صلاح الدين : ٢٥١
الأفضل بن بدر الجالى . ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٨
افلاطون : ١١٧
اقطاي (فارس الدين) : ٥٠
الب ارسلان : ٨٢
الميسع بن حزم : ٢٣٢
الامر بالله : ٣٨
الامدى : ١١٦
امروء القيس : ١٨٨ ، ٣١٩
أمين الحولى : ١٨٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨
الانباى : ١٢٢
ايقانوف : ٧٢

ابو القاسم البوصيرى : ١٥٢
ابو المحاسن (صاحب النجوم الزاهرة) : ٥٢
٥٣ ، ٢٨٨ ، ٣١٤
ابو محمد عبد الله المرتضى : ١٠٣
ابو منصور الايبارى : ٢٢١
ابو موسى الأشعرى : ٨٨
ابو هاشم بن محمد بن الحنفية : ٧٣
ابو هلال المسكرى : ٢٥٨ ، ٢٥٨
ابو يحيى بن شافع القنائى : ١٣٨ ، ١٣٩
ابو يعقوب الأزرق : ٢٣١ ، ٢٣٢
ابراهيم الدسوقي : ١٢٢ ، ١٣٤
أبو الفداء : ٢٩٥
اثاناسيوس : ٣٥٥
أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١
أحمد البدوى : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٤٢ ،
١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦
أحمد بك أمين : ١ ، ج ، ٢٤٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٥
أحمد بن ابراهيم النيسابورى : ٧١
أحمد الرفاعى : ١٤١ ، ١٤٣
أحمد بن حنبل : ٨٨ ، ١٨٥ ، ١٩٥ ،
١٩٦ ، ٢٠٣ ، ٣٨٨
أحمد على القصار : ١٠٥
أحمد زكى باشا : ٣١٧ ، ٣٢٤
أحمد بن فضل الله : ٣٢٣
أحمد بن اسحق الحميرى : ٢١٦
أحمد بن محمد بن الوليد : ٢١٦
الأخطل : ٢٨٥
الاحشيد : ٢١ ، ١٩٧ ، ٣٤٦
الادفوى (كمال الدين) : ١٣٤ ، ١٣٥ ،
١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٥٢ ، ١٧٠ ،
١٧٢ ، ١٩١ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢٣٢ ،
٢٩٤ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٣٦ ،
٣٣٧

(ب)

الباخرزي : ٢٩٩

الباقلائي : ٩١ ، ٣٣٧

البحترى : ٢٥٥

البخارى : ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ٣١٧

برجستراسر : ٢٣١ ، ٢٣٤

برسبای : ٢٢

برستد : ١٦

برقوق : (السلطان) ٣٠٢

البسامبرى : ١٠٨

بلارة : ١٥٩

البلقينى : ١٦٥ ، ١٨٠ ، ١٨١

بليطان : ٣٣٩

بنو بدر : ٢٢٨

بنو الزبير : ٢٦٧

بنو عمران : ١٣٣

بنو عدى : ٢٢

بنو عرام : ٢٦٧

بنو مازن : ٣٢٨

بنو نوفل : ١٦٨

البوصيرى : ٢٢١ ، ٢٧٤

البهاء زهير : ٢٧٧ ، ٢٨٢

بهاء الدين بن هبة الله القفطى : ١٦٧ ، ١٧٠

٢٠٨

بهاء الدين بن الشيخ تقى الدين السبكى : ١٠٩

١٦٥ ، ١٨١ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

بيبرس : ٤١ ، ٤٩ ، ٦١ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ٢٠٧

٢٩٣ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٤٩

(ت)

تاج الدين المسعودى : ١٤٩

تاج الدين السبكى : ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٧٠ ، ٢٠٥

تاج الدين بن عطاء الله : ١٧٩

تاج الدين بورى : ٢٧٣

التاج بن الأرموى : ١٥٢

الترمذى : ١٨٢

تقى الدين بن الصائغ : ٢٣٥

تقى الدين بن الرفيع : ١٧٩

تقى الدين السبكى : ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩

تقى الدين محمد بن رزين الحموى : ٢٦٠ ، ٢٦٣

تقى الدين بن ناظر الحليش : ٣٣٠

تقى الدين عمر : ٤٨

تقية الصورية : ٤٦٧

التلمسانى : ١٢٨

تميم بن المعز : ٣٢٧

تور انشاء : ١٥٣ ، ٢٧٢

تورى (المستشرق) : ٢٨٨ ، ٢٨٩

التيغاشى (شرف الدين) : ٢٤٢ ، ٣٣٠

تيمورلنك : ٢٣٩ ، ٣١٥

(ث)

الثعالى : ١٨٧ ، ٢٩٩

ثعلب : ٢١٩ ، ٢١٨

(ج)

الجاحظ : ٢٤٦ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٣١٦ ، ٣٢١

الجيايى : ٨٨ ، ٨٩

الجرائدى : ٢٣٤

جرير : ٢٨٥

جرجى زيدلن : ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٣٠٩

جعفر الصادق : ٧٠ ، ٧١ ، ١٣٣

جعفر بن عبد القفار : ٢٦٣

جلال الدين الرومى : ١٤١

جمال الدين ابوالحسن الجزار : ١٦٢ ، ٢٥٧

٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥

جمال الدين بن واصل : ٢٩٥

جمال الدين القوصى : ٢٨٣

١٢٩ ، ١٢٨ ، ١١٧

الحوى (صاحب الخزانة) : ٢٨٠

(خ)

خالد الأزهرى : ٢٢٩

خالد بن يزيد : ٢١٣

الخالدى (صاحب المقصد الرفيع المنشا) : ٥١

الخباز : ٢٣٩

الخطيب البغدادي : ٢٩١

الخليل بن أحمد الفراهيدي : ٢١٥ ، ٢١٧ ،

٢٢٨ ، ٢٢٧

خليل بن شاهين الظاهري : ٥١

الخليل بن ابيك الصفدي : ٢٢٦ ، ٢٢٧

الخليل (صاحب المختصر) : ١٠٩

خليل بن قلاوون : ٣٤٩

خليل المالكي : ٢٣٩

الخبوشاني (أبو البركات بن الموفق) : ١٦٠

١٧٠ ، ١٦١

الغونجي (أفضل الدين) : ١٥٢ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠

(د)

الدارقطني : ١٧٦

الداني : ١٣٣

الداميني : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٦ ، ١٣٧

الدينوري (أبو علي أحمد بن جعفر) : ٢١٥

٢١٨ ، ٢١٦

(ذ)

الذهبي (شمس الدين) : ١٧٧ ، ١٩١ ، ٢٠٩

٢٩٥

ذو رعين : ٢٣٣

ذو النون المصري : ٢٦ ، ١٢٠

الجمال اليمني النحوى : ١٥٣

جنكيز خان : ٢٧٨

الجنيد : ١٢١

الجوائى المصرى : ٢٧٥

الجوالقى : ٣٠٣

جوستاف لوبون : ١٧

جولدسبير : ٩٦ ، ١٨٧ ، ١٩٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦

جوهر الصقلي : ٢٦٥

الجوهري (صاحب الصحاح) : ٢١٨ ، ٢٣٧

٢٤١ ، ٢٤٣

الجويني (امام الحرمين) : ٩١ ، ٢٣٧

الحافظ (الخليفة الفاطمي) : ٨٢ ، ٢٦٤ ،

٢٦٥ ، ٢٧١

الحافظ بن حجر : ١٦٥ ، ١٨١

الحافظ بن خنبرة : ١٧٦

الحافظ السلفي : ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ،

١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٢٦ ، ١٧٧ ،

١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٢٢

الحافظ شرف الدين الهمياطي : ١٦٣

الحافظ المنذرى : ١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٧٨

الحاكم بأمر الله : ٣٩ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٣٤٧

الحبال (المحدث) : ١٧٧

الحجوى : ٢٠٢

الحجویری : ١١٤

الحريري : ٣٢١

حسناء المصرية : ٢٦٧

حسن بن الصباح : ٢٢٣

الحسن بن علي بن ابي طالب : ٧٠ ، ١٨٨

الحسن بن الناصر : ١٦٤ ، ١٦٥

الحسين بن علي بن ابي طالب : ٥٧ ، ٧٠ ،

١٨٨

الحسين بن أحمد بن عبد الله الأكبر : ٧١

الحلاج : ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،

(ر)

رؤبة : ٢٤٤

الرازي (نضر الدين) : ١٥٩ ، ١٨٧ ، ١٩٣

الرازي (قطب الدين) : ٢٤٨

الرشيدي (الخليفة العباسي) : ١٥٢

الرشيدي بن الزبير الأسواني : ٣٣٩

رضي الدين الاسترابادي : ٢٢٣

الرماني : ٢٦٠

رمسيس الثاني : ٥٥

ريشارد (قلب الأسد) : ٣١٠

(ز)

الزبير (الصنعاني) : ٩٠

الزبيدي (الأقوي) : ٢١٥

الزركلي : ٣١٧

الزجاج : ١٨٧ ، ٢١٦ ، ٢١٨

زكي الدين بن أبي الأصم : ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١

٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩

زكي الدين بن عبد العظيم المنذري : ٢٠٤

الزنجشيري : ١٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥

٢٣٨ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦

زيد بن صوحان : ١٠٤

زيد الدين بن أبي الحسن بن الصباغ : ١٣٨

١٣٩

(س)

سبينا : ٨٩

السجزي : ١٧٧

السجزي : ١٩١ ، ٢٢٣ ، ٣٠٣

السراج الوراق : ١٦٢ ، ٢٨٢

سعيد الدين الفتازاني : ٢٤٧

سعيد بن البطريق : ٣٥٥

سعيد بن السكن : ١٩١

سعيد بن السيب : ١٨٥

سعيد بن نوفل : ٣٣٩

سعيد السعداء : ١٠٧ ، ١٢٣

سعيد العداء : ١٠٥

سفيان الثوري : ١٧٩

السكاكي (أبو يعقوب يوسف) : ٢٤٧ ،

٢٥٨

سليمان بن شاهنشاه : ١١١

سليمان بن عبد العزيز (الاندلسي) : ٢٣٢

السمعاني : ٢٤٣ ، ٣٠٥

سوار بن سلم الانصاري : ١٧٩

سويرس الأشمونى : ٣٥٥

سويرس بن المقفع : ٣٥٥

السهروردي : ١٠١ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ،

١٣٢ ، ٢٠٤ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤

سهل بن هارون : ٢٤٧ ، ٣٣٠

سيبويه : ١٧٢ ، ٢١٥ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ،

٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٣٣

السيوطي : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ،

١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ،

١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،

١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ،

٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ،

٢٨٩ ، ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣٣٢ ، ٣٣٩ ،

٣٤٠ ، ٣٤١

(ش)

الشاذلي (أبو الحسن) : ١٣٤

شافع بن علي بن عباس العقلائي : ٣١٣

الشاطبي : ١٩٢ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤

الشافعي : ١٢٠ ، ١٤٣ ، ١٥٣ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ،

١٨١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ،

١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٣٠١

٣١ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٤
 ٥٦ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٧٧ ، ٨١ ، ٨٢
 ٨٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٥
 ١١٦ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،
 ١٥١ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ،
 ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ، ١٧٧ ، ١٩٨
 ١٩٩ ، ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ،
 ٢٥١ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ،
 ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨
 ٢٩٩ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ،
 ٣١١ ، ٣٢٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ،
 ٣٤٧ ، ٣٥٣ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩
 الصلاح الصفدي : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢٤٣ ،
 ٢٩٤
 الصولي : ٣٣٠

(ض)

ضياء الدين علي بن سعد الشافعي : ٣٤٠ ،
 ٣٤١

(ط)

طاش كبرى زادة : ١٨٨ ، ٢٣١ ، ٢٤٨
 الطبري : ١٧٦ ، ٢٩٢ ، ٢٩٦
 طباطب المحرر : ٢٦٣
 الطحاوي (أبو جعفر) : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٣
 الطرشوشي : ١٤٩
 الطغرائي : ٢١٩

طلائع بن زريك : ١٠٧

طلحة (الصحابي) : ٩٠

(ظ)

الظافر (الخليفة الفاطمي) : ٨٣

الظاهر بن الحاكم : ٣٩

الظاهر بن السلطان صلاح الدين : ١١٥ ،

١١٦ ، ١٦٥ ، ٢٥٢ ، ٢٩١ ،

٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣٣٣

شاوور بن مجير : ١٠٧ ، ٢٧١ ، ٢٩٢

شجرة الدر : ٤٠

شرف الدين الاخميمي : ١٢٢

شرف الدين الديماطي : ١٧٩

شرف الدين أنوشروان : ٢٩٨

الشريف الادريسي : ٢٩١ ، ٢٩٢

النسيف الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٤٨

الشمراني : ٢٧ ، ١٤٥

شمس الدين بن الأرموي : ١٥٢

شمس الدين بن الصائغ : ٣٢٢

شمس الدين السكلاوي : ١٦٥

شمس الدين محمود الاصفهاني : ١٠٩

شهاب الدين بن النقيب : ١٧٩

شهاب الدين الحلبي : ٢٤٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨

الشهاب محمود : ٣٢٢

الشهاب يحيى بن القيصري : ٣٢٣

الشهرستاني : ٧٣

الشهرستاني (سراج الدين) : ٣٢٩

الشيخ السديد : ٣٣٩

شيركوه : ١٥٨ ، ٢٩٢

شيفو العمري (سيف الدين) : ١٠٩

شيفو (الأب) : ٢٩٤

(ص)

الصاحب بن عباد : ٢٨٥

الصالح بن زريك : ٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨

الصباغ (أبو الحسن) : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٥

١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩

الصفائي : ٢٣٨

صفي الدين بن شكر : ٤٧

صفي الدين الحلبي : ٢٥٠

صلاح الدين الاربلي : ١٥٢

صلاح الدين الأيوبي : ١٣ ، ١٤ ، ٢١ ، ٣٠

(ع)

عبد الوهاب بن حسن بن جعفر الحاجب : ٢٧٠
 عثمان بن عفان : ١٠٤ ، ٢١٠
 العجاج : ٢٤٤
 عجبية (المغنية) : ٢٠٧
 عز الدين موسك : ٢٢١
 عز الدين بن جماعة : ٢٣٠
 عز الدين بن عبد السلام : ٦٨ ، ١٤٢ ،
 ١٧٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ،
 ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٣٩ ، ٣٤٠
 العزيز الاشرف أبو المحاسن يوسف الأموي ،
 ٣٢٩
 العزيز عثمان بن صلاح الدين : ١٢٣ ، ١٢٤ ،
 ١٥١
 العزيز بالله : ٧٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧
 المسئلة (أبو حجر) : ١٤٥ ، ٢٣٥ ،
 ٣١٧ ، ٣٠٢
 المضد الايجي : ٢٤٧
 هليل بن أبي طالب : ٢٨٣
 علاء الدين الباجي : ١٧٩ ، ٣٤٠
 علم الدين أبوطاهر المنفلوطي : ١٣٥
 علم الدين العراقي : ١٧٩
 علي بن طلحة الهاشمي : ١٨٥
 علي بن الحسن الهنائي : ٢١٦
 علي بن أبي طالب : ٣٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ،
 ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١٣٤ ،
 ١٤١ ، ١٨٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٦ ، ٣٨٣ ،
 ٣٨٦
 علي باشا مبارك : ١٣٤ ، ٣١٧
 علي بن ابراهيم الحصري : ١٠٤
 علي زين العابدين : ٧٠
 عليخان : ٣٨٢
 عمارة النبي : ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٩٥
 العماد الاصفهاني : ٥٤ ، ١٢٢ ، ١٥٠ ،
 ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ،
 ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ،
 ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣٣٩

العاذل أبو بكر بن أيوب : ٦٣ ، ١٢٣ ، ١٥١
 ٢٥٥ ، ٣٠٠ ، ٣١٠
 العاضد (الخليفة الفاطمي) : ١٠٧ ، ١٥٩
 ٢٧١ ، ٢٩١ ، ٣٣٩
 عائشة (زوج النبي ص) : ٩٠
 عباس البهيدى : ١٥٩
 عبد الحميد الكاتب : ٢٥٥
 عبد الحكيم بن اسحق : ٢٨٣
 عبد الرحمن بن شيث : ٢٤٩
 عبد الرحمن بن هرمز : ٢١٤
 عبد الرحمن بن أبي بكر : ٢٣٢
 عبد الرحيم بن علي بن شيث : ٢٥١ ، ٢٥٥ ،
 ٢٥٧
 عبد الرحيم بن أحمد العباسي : ٢٤٩ ، ٢٥٨
 عبد الرحيم القناني : ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ،
 ١٣٣
 ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٦٨
 عبد الظاهر (رشيد الدين) : ٢٣٤
 عبد العال : ١٤٦
 عبد الغنى النابلسي : ١٨٨
 عبد القاهر الجرجاني : ٢٤٧ ، ٢٦٠
 عبد القادر بن مهذب بن جعفر : ٣٣٦
 عبد القادر الجيلاني : ١٤٠ ، ١٤٣
 عبد الله باشا فكري : ١٧٧
 عبد الله بن سلام : ٢٨٦
 عبد الله بن محمد بن الوليد : ٢١٦
 عبد الله بن المعتز : ٢٥٨ ، ٢٥٩
 عبد الله بن عمرو بن العاص : ١٧٥
 عبد الله بن وهب : ١٧٥
 عبد الله بن سبأ : ٧٣
 عبد الله الأكبر : ٧١
 عميد الله المهدي : ٧١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥
 عبد المؤمن بن علي السكومي : ٣٤١
 عبد اللطيف البغدادي : ١٦٥ ، ١٦٦
 عهد الوهاب بن نصر المالكي : ٢٦٣

الفرزدق : ٢٨٥
 فردريك (الأمبراطور) : ١٥٣
 فرارة : ٣٢٨
 فرنسيس أوف اسميسى : ٣٤٨
 فولرز : ٣٠٣
 فون برجام : ١٦١
 الفيروز ابادى : ٢٤١ ، ٢٤٠ ، ٣٣٩
 فييت : ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨

(ق)

القاضى الفاضل : ١٤ ، ٣٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤٧
 ١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٥٠ ، ٦٠ ، ٤٧
 ١٩١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٥٣ ، ٣٧٢
 ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤
 ٣٨٥ ، ٣٩٥ ، ٣٩٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥
 ٣٦٦ ، ٣٧٠ ، ٣٧١
 قدامة بن جعفر : ٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩
 القداح (الملحد الخجوسى) : ٧١
 القرطبي : ١٨٧
 قراقوش (بهاء الدين) : ٤٨
 القزويني : ١١٤
 قس بن ساعدة : ٣٩٨
 القشيري : ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٣ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٠
 القصار : ٧٩
 القضاء (أبو عبد الله) : ٣٩١
 القفطى (جمال الدين) : ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧
 ٣٤٤
 القفطى (بهاء الدين) : ٣٠٥
 القلقشندي : ٤٩ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣١٧ ، ٣٣٩ ، ٣٣٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢
 القانوني : ٢٣٠

عمر بن الخطاب : ١١ ، ١٨ ، ١٩ ، ٥٢ ، ٣٢٤ ، ٣١٣
 عمر بن الفارض : ٢٦ ، ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٨٨ ، ٢٨٢
 عمر بن عبد العزيز : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ٢١٤ ، ٢٣١
 عمر طوسون : ٤٨
 عمرو بن العاص : ٩٠ ، ١٦١ ، ٣٢٦
 عمرو بن عبيد : ٢٤٦
 عمر تقى الدين (ابن أخى صلاح الدين) : ١٦٣
 العميق : ٣٠٧
 عيسى بن أبى بكر بن أيوب : ١٥٤ ، ١٧٢ ، ١٩٩
 عيسى بن السكامل محمد : ١٥٣
 عيسى المسكارى : ٦٨ ، ١٤٠

(غ)

غازان : ٢٧٧ ، ٢٧٨
 الغزالى (أبو حامد) : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٤٠ ، ١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٨٩
 ٣٣٨ ، ٣٣٧
 غسان : ٢٦٨
 غطفان : ٣٢٧

(ف)

فاروق (جلالة ملك مصر) : ٣٢
 الفاراجى : ١١٥ ، ٣٤٤
 فاطمة الزهراء : ٥٧ ، ٧٠ ، ١٨٨
 فاطمة بنت برى : ١٤٣
 فان فلوتن : ٧٣ ، ٧٤

مالك ابن أنس : ٣٨٠ ، ١٢١ ، ١٤٩ ، ١٦٩

١٨٥ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨

٢٠٣ ، ٢١٤

ماكدونالد : ٩٢

مالون : ٣٥٤

الموردي : ٣٢١

المبرد (أبو العباس) : ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٣٣

منز : ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤

١٠٦ ، ١١١

المتني : ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٧٩

المنوكل على الله : ٤٠ ، ٨٨ ، ١٢١

مجد الدين الجيلي : ١١٥

محمد (رسول الله ص) : ٣٧ ، ٥٦ ، ٧٤

٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤

١٠٧ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٦

١٦٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٠

١٩٤ ، ٢١٠ ، ٢٣٦ ، ٢٤٦ ، ٢٥٤

٢٦٥ ، ٢٧٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩

٣٢٠ ، ٣٣١

محمد بن أحمد بن الحداد : ١٩٦

محمد بن عبد الله بن الحكم : ١٩٧

محمد بن نصر المحروزي : ١٩٧ ، ١٩٨

محمد بن الحنفية : ٧٣

محمد بن محمود البارقي : ١٠٩

محمد بن يوسف : (أبو حنيفة الأصغر) : ١٣٧

محمد بن الحسن العسكري : ٧٠

محمد بن قلاوون : ١٠٨ ، ١١٠ ، ١٦٤

محمد بن المسكتوم : ٧١ ، ٣٨٥

محمد بن كرام : ١٠٦

محمد الحبيب : ٧١ ، ٧٢

محمد الباقري : ٧٠

محمد الحسين آل كاشف الغطاء : ٧٠ ، ١٩٩

٢٠١ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٣

٣٨٣ ، ٣٨٨

(ك)

كافور الاخشيدي : ١٧٦

الكامل : ٤٧ ، ٤٨ ، ١٠٧ ، ١١١

١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٣

١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٢٠٧

٢١٣ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٣

٣٤٠ ، ٣٤٨

السكافاجي : ٢٢٩ ، ٢٤٨

السكربري (عبد الله بن عامر) : ٢٣١

كعب الأحبار : ١٨٦

السلاعي (ثابت بن الحيار) : ٢٣٣

كلود كاهين : ٢٩١ ، ٢٩٢

كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر : ١٣٥

كمال الدين بن يونس الموصلي : ٣٣٤ ، ٣٣٥

كمال الدين بن قاضي شعبة : ٣٢٢

كمال الدين القرشي : ١٦٤

كمال الدين الضرير : ٢٣٤ ، ٢٣٥

الكندي (الفيلسوف) : ٣٣٦

الكندي (محمد بن يوسف بن يعقوب) :

٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠٧

كيسان : ٧٣

(ل)

الليث بن سعد : ١٢١ ، ١٧٥ ، ٢١٤

لين بول : ٣٣٧ ، ٣٤٥ ، ٣١١

(م)

المأمون (الخليفة العباسي) : ١٥٢

المأمون البهاجي : ٧٩

المؤيد داعي الدعاة الفاطمي : ٢٦٩ ، ٣٦٧

المارديني (نضر الدين) : ١١٥

ماسينيون : ٩٧ ، ٩٧

الملك الصالح : ٣٤٠
 المنتصر : ١٠٧
 المنصور أبو يوسف بن يعقوب : ٢٠٤
 المنصور قلاوون : ٥٠ ، ١٨٠ ، ٢٩٤ ،
 ٣١٢ ، ٣٤٩
 منفرد (ملك صقلية) : ٣٠٠
 موسى (عليه السلام) : ١٨٩
 موسى بن علي بن أبي طالب : ٣١٧
 موسى السكاظم : ٧٠
 الموفق بن الخلال : ٢٧١
 موفق الدين عيسى : ٢٢٠
 موير : ٣٥٢
 المهدي بن محمد الحبيب : ٧٢
 المهذب بن الزبير : ٥٤ ، ٢٦٧
 المهذب الموصل : ٥٤
 (ن)
 نابليون بونابرت : ٢٠
 نافع بن نعيم : ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٢
 ناصر الدين محمود : ٢٥٢
 الناصر داود بن الملك المظفر عيسى : ٢٢٢
 نجم الدين أيوب : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ١٤٩
 ١٥٣ ، ١٦٢ ، ٢٩٧ ، ٢٢٦
 نجم الدين بن الرفعة : ٣٥٠
 النجيب : ٢٣٢
 النساء : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٨٩
 نصير الدين الحماني : ٢٨٢
 النظام بن أبي الحديد : ١١٢
 نظام الملك السلجوقي : ٨١ ، ٩٩
 النعمان بن محمد : ٧٦ ، ٣٣٦
 نفيسة بنت الأمير حسن بن زيد : ١٢٠
 نيكسون : ٩٢ ، ٩٨
 نو الدين الاتابكي : ٤٠ ، ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٦
 ١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٩٩ ، ٢٦٧ ،
 ٢٩٧ ، ٢٩٩

محمد علي الكبير : ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢
 محمود سامي البارودي : ٢٢
 محمود سبكتكين : ٣٩ ، ٢٩٢
 محمود السكاك : ١٧٩
 محي الدين بن عبد الظاهر : ٢٣٤ ، ٢٧٨ ،
 ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣١٢ ، ٣١٣
 مرادخان : ٢٣٩
 المرشدي : ١٢٢
 المسيحي : ٣٨ ، ٧٧ ، ٢٩١
 المسمودي : ٣٣٠
 مسلم بن الوليد : ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٧٩
 المسيح (عليه السلام) : ٩٩ ، ١٠٠ ،
 ١٠٣ ، ٣٤٨
 مصطفى عبد الرازق باشا : ٩٧ ، ٩٨
 المصامدة : ٤٥
 المطرزي : ٢٣٨
 مضر : ٣٢٨
 المظفر نقي الدين محمود : ٣٠٠
 المعازة : ٢٢
 معاوية بن أبي سفيان : ٨٨ ، ٩٠
 المعري (أبو العلاء) : ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
 المعز لدين الله الفاطمي : ٢١ ، ٣٧ ، ٧١ ،
 ٧٥ ، ٢٦٥
 المقدسي : ١٠٦
 المقرئ : ٣٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٦٠ ،
 ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ،
 ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٦ ،
 ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،
 ١١٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٩ ،
 ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ،
 ١٦٦ ، ١٧٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
 ٣٧٠ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٥ ،
 ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣٣٢ ، ٣٨٥
 المسكين (القبطي) : ٣٥٥

الرداعي : ٣٢٢
ورش (عثمان بن سعيد) : ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٢
وهب بن منبه : ١٨٦
الوهراني : ١٤٢
ولاد المصادري : ٢١٥
ولفنسون : ٣٤٣

(ي)

ياقوت الحموي : ١٩٦ ، ٢٤٥ ، ٢٨٩
يحيى بن سعيد الانطاكي : ٣٥٥
يحيى النحوي : ٣٠٧
يحيى بن مخط : ٢١٩ ، ٢٢٠
يزيد بن حبيب : ٢١٤
يعقوب بن كلث : ٧٥ ، ٧٨
يعقوب الثاني (ملك برشلونة) : ٣٥٠
يعقوب الهندباني : ٣١٧
يعوت بن المزرع : ٢١٦
يوحنا السمنودي : ٣٥٥
يوسف الصديق : ٢٧٥

الثووي : ٢٠٢ ، ٣٣٠
الثووي : ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠
٣٢٤ ، ٣٢٦
النيسابوري (قطب الدين) : ٩٤
الناصر محمد : ١٦٤ ، ٢١١ ، ٣١٧ ،
٣٢٣ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ،
٣٥٣ ، ٣٥٢

(هـ)

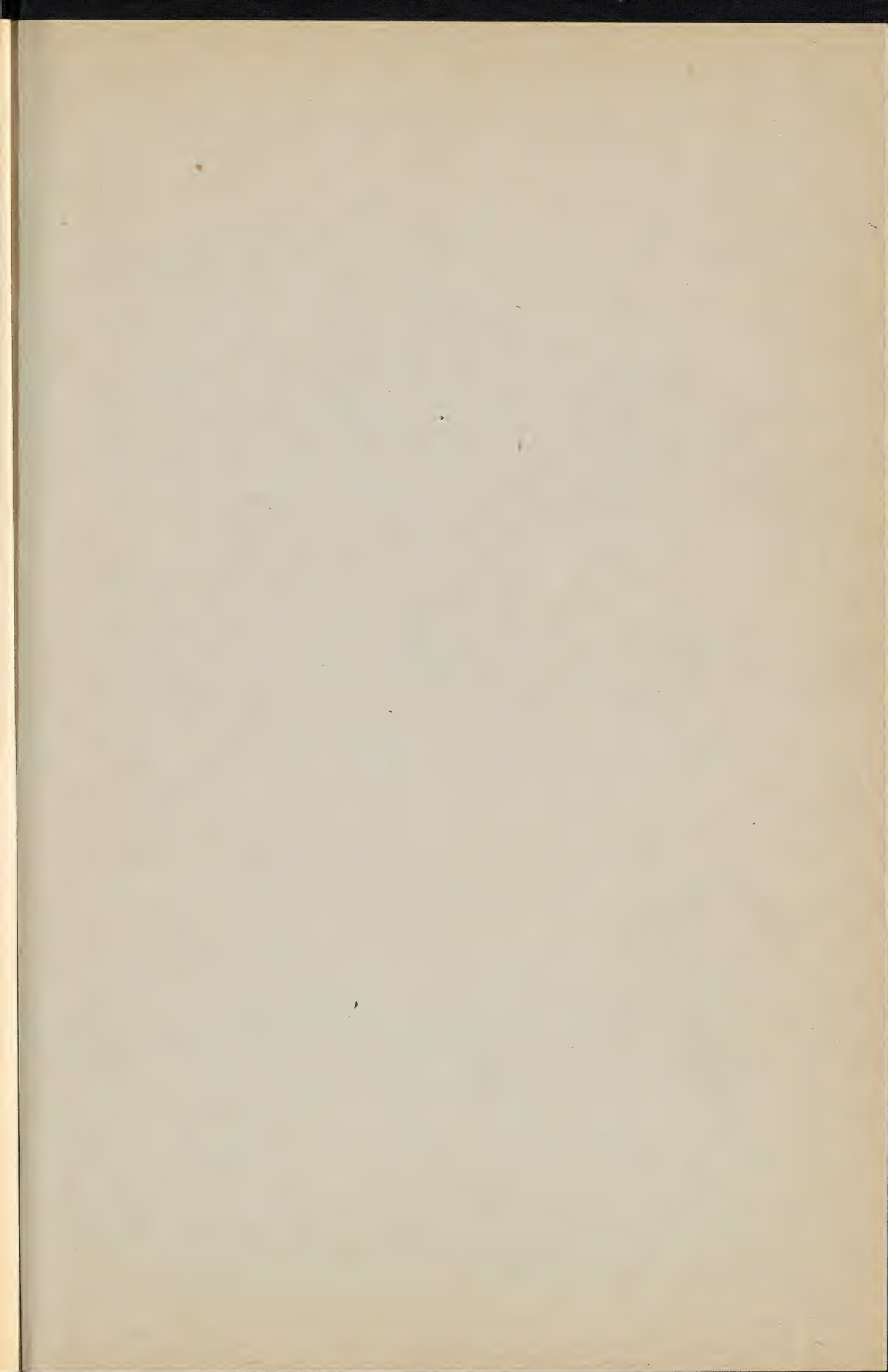
هشام بن عروة : ١٩٥
همر : ١٤٠
هنري ماسيه : ٢٨٨
هوميرس : ٣٠٦
الهيثم بن عدي الطائي : ٢١٤

(و)

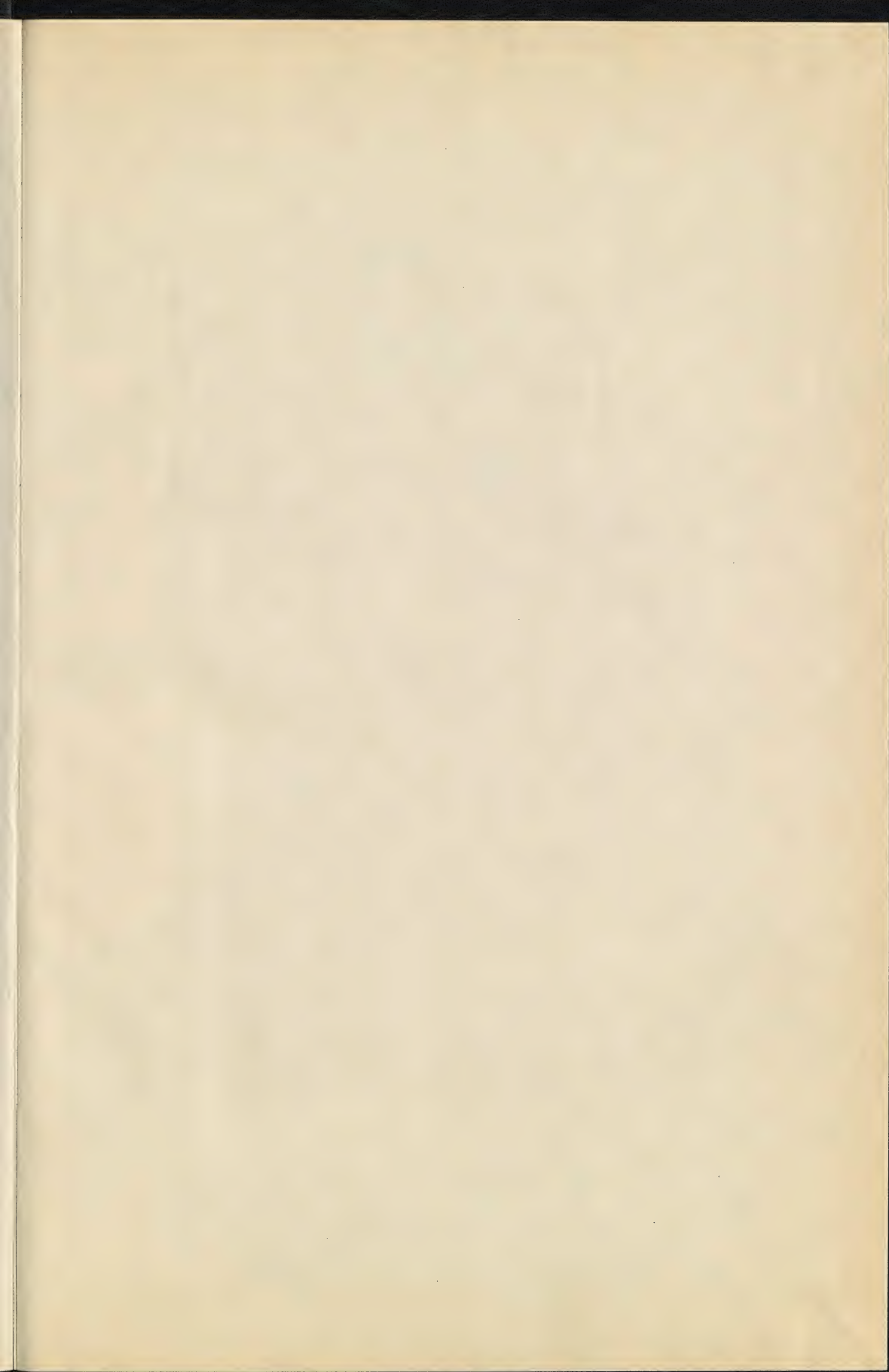
الوائق بالله : ٢٨٨
الواحدى : ١٨٧
وايت : ١٦٠
الوجيه القليوبى : ٣٥٥

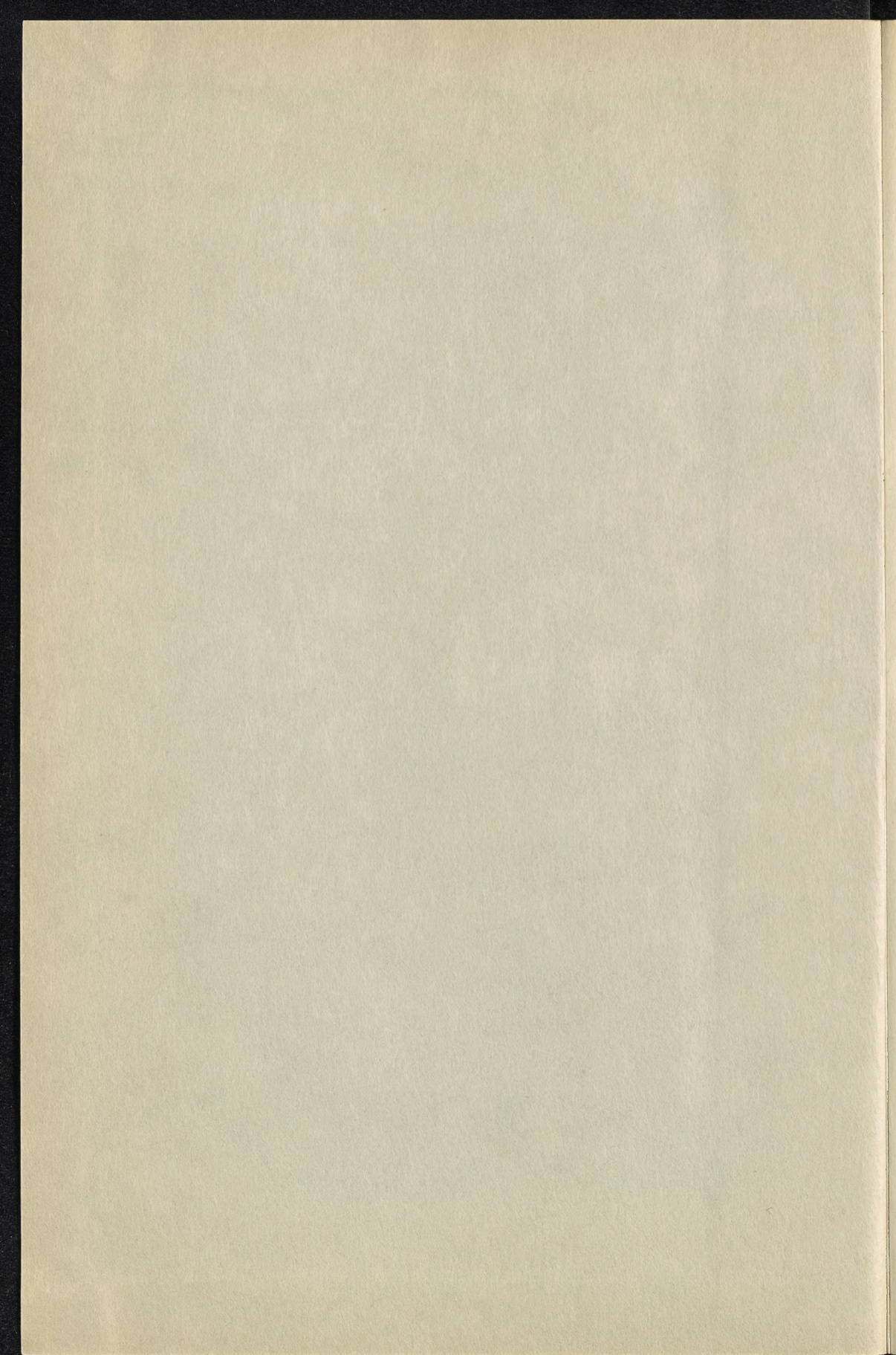
تصويب

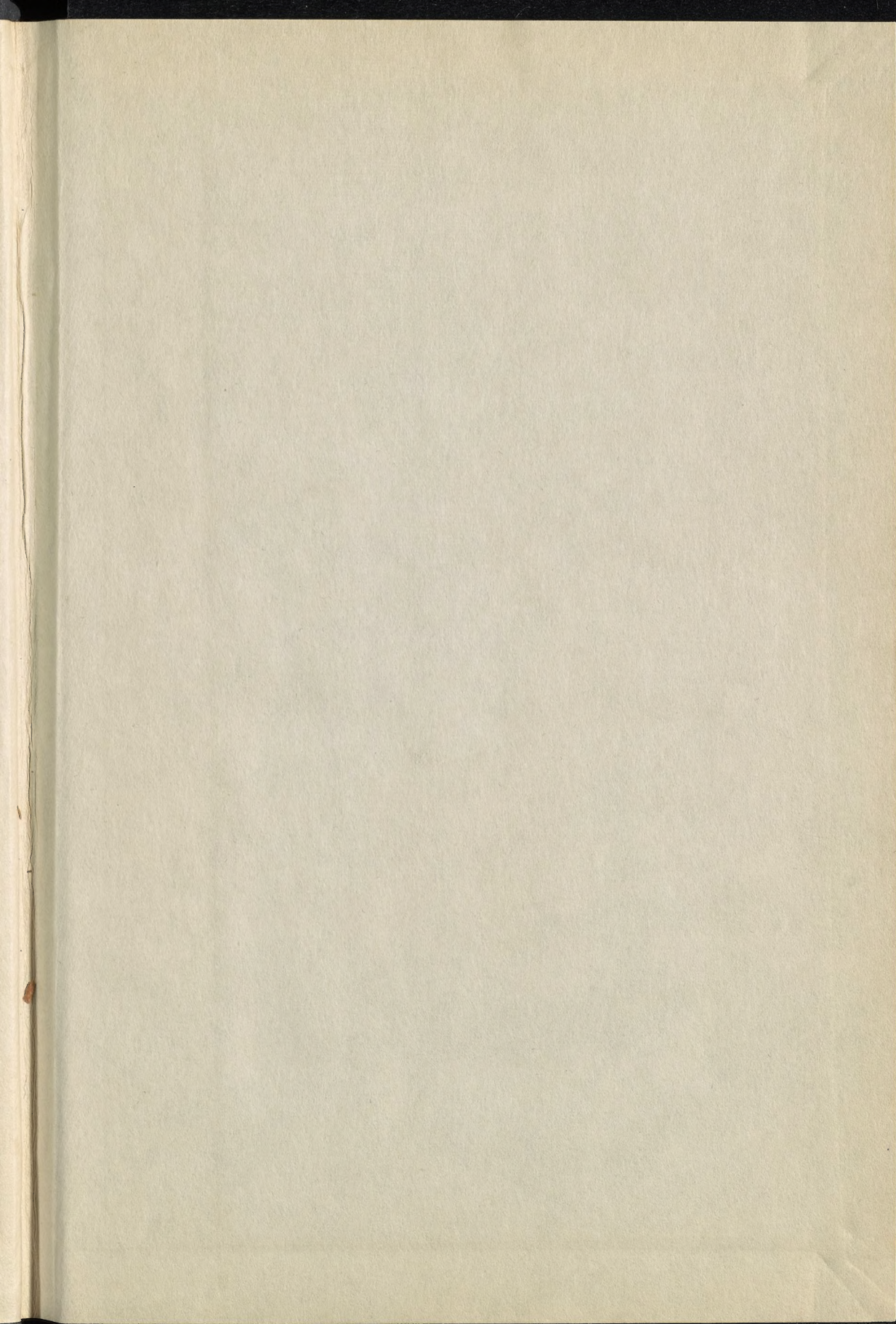
صفحة	سطر	خطاً	صواب	صفحة	سطر	صواب
١٩	٥	والسلطنة	والسلطنتين	١٠٢	٢	والاستلام
١٩	١٥	فالسلطة	فالسلطنة	١٠٧	٩	فكانت
٢٤	٦	أدبية وأخرى	وأخرى أدبية	١٠٨	٦	سلطنته
٢٩	١٥	ولهذا القارىء أقول	ولهذا القارىء كنت	١١٥	١٤	وهو شهاب الدين
			أريد أن أقول			أبو جعفر ، ولد
٤٦	١٦	ثلاث	ثلاثة			الذى ولد
٥٣	٨	يال هاشم	يال هاشم	١٣٤	٣	عام ٩٣ للهجرة
٦٣	٩	الخليفة السلطان	الخليفة أو السلطان	١٤١	٩	المحمى
٧٣	٤	عشر	عشرة	١٥١	٧	وللفقيه عن
٧٤	٣	الفاطميون	الفاطميون	١٧٠	٣	الصدرين
٧٦	٩	العقلاين الفاطمي	العقل الفاطمي	١٧٧	١٩	بالسلفه
		الأيوبي والملوك	والعقلاين الأيوبي	١٩٧	٦	ملك
			والمملوك	٢٧٩	١٦	انى
٩٧	٥	يملك شيء	يملكك شيء	٣٢٤	٢	فى ممالك الأبصار
١٠١	٩	ما	ملا	٣٢٧	٤	دير نهيا











893.79
HL89

BOUND
JUL 19 1957

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58867864

893.79 H189

Harakah al-fikriyah